



واحد تهران جنوب

شماره استاندارد بین‌المللی: ۴۴۲۰-۲۰۰۸

فصلنامه علمی (علمی)

ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی

دانشگاه آزاد اسلامی

شراب‌آفشانی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی
ایوب امیدی - احمد خاتمی
تعامل بینامتنی قابوسنامه و اقوال پیران صوفیه بر اساس نظریه ژرار ژنت
ابراهیم دانش - فرامرز جلالی
مکان‌های اسطوره‌ای در طومارهای نقالی
سلمان رحیمی - زهرا غلامی
واکاوی و تحلیل باورهای اساطیری موجود در داستان‌ها و افسانه‌های سیستانی
محمد فاطمی‌منش
نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارت عرفانی در غزلیات مولانا و حافظ
سارا قطعی - مریم زیبایی‌نژاد - مرتضی جعفری
بررسی مقایسه‌ای «تجرید» در اندیشه مولانا و جیدو کریشنامورتی
مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی - مسعود روحانی - علی‌اکبر باقری خلیلی

شماره هفتاد و شش - پاییز ۱۴۰۳

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب
معاونت پژوهشی

ادبیات عرفانی اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب

مدیر مسؤول: دکتر سهیلا موسوی سیرجانی

هیأت تحریریه: دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق (دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر ابوالقاسم رادفر (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، دکتر علی محمد سجادی (دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر قدمعلی سزّامی (دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان)، دکتر عطا محمد رادمنش (دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد)، دکتر عبدالحسین فرزاد (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، دکتر مهدی ماحوزی (دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن)، دکتر سرور مولایی (دانشگاه الزهرا)

هیأت تحریریه بین‌المللی: ماسیمو لئوننه - ایلو و تاراستی

سردبیر: دکتر امیربانو کریمی

مدیر داخلی: دکتر فاطمه عبدی

ویراستار و نسخه پرداز: دکتر فاطمه عبدی - دکتر محمدامین محمدپور - دکتر مهدیه منصوری

ویراستار انگلیسی: میترا راغب - دکتر لادن مدیر

مترجم: ناصر زعفرانچی

حروف چینی و صفحه آرایی: دکتر فاطمه عبدی

طراح جلد: روشنگر درخشانی - مانا لبافی

چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی

نشانی: تهران، خیابان ایرانشهر شمالی، نبش آذرشهر، پلاک ۲۲۳، طبقه ۷

کد پستی: ۱۵۸۴۷۱۵۴۱۴ تلفن و نمابر: ۸۸۸۳۰۰۲۳

پست الکترونیکی (E-mail): jmmlq@azad.ac.ir

پایگاه اینترنتی: www.jmmlq.azad.ac.ir

شماره پروانه انتشار: ۱۲۴/۶۱۳

شاپا: ۴۴۲۰-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی: ۲۲۵۲-۰۸۹۹

شماره مجوز سازمان مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی: ۸۷/۱۲۹۷۵ مورخ ۸۳/۷/۱۲، کمیسیون بررسی و تأیید مجله‌های دانشگاه آزاد اسلامی دریافت درجه علمی - پژوهشی: سی‌امین و سی‌ویکمین جلسه مورخ ۸۵/۱۲/۳ کمیسیون بررسی و تأیید مجله‌های دانشگاه آزاد اسلامی

دریافت درجه علمی - پژوهشی: جلسه کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور مورخ ۸۷/۱۲/۲۱ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری نمایه شدن در مرکز استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) و دارا بودن ضریب تاثیر (IF) نشریه در رد یا پذیرش مقاله‌ها و ویرایش آنها آزاد است.



2252-0899

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

هست کلید در گنج حکیم

ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب
معاونت پژوهشی

شماره ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳

شروط پذیرش مقاله

۱. مقاله باید نتیجه تحقیقات نویسنده یا نویسندگان بوده، قبلاً منتشر نشده، و همزمان برای نشریه دیگری فرستاده نشده باشد.

۲. مقالات به صورت الکترونیکی دریافت می‌شوند. لطفاً به سامانه نشریات دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، به نشانی <http://jmmlq.azad.ac.ir> مراجعه و پس از ثبت نام در سامانه، مقاله را ارسال نمایید. برای این منظور طی مراحل زیر لازم است:

- پر کردن فرم ثبت نام و ورود به وبگاه با نام کاربری اختصاصی؛

- ورود به صفحه شخصی؛

- پر کردن فرم ارسال مقاله و اطلاعات و مشخصات مربوط؛

- پس از طی مراحل لازم (مندرج در منوی سمت راست «صفحه ارسال مقاله») فایل مقاله را بارگذاری نمایید؛ از نوشتن نام نویسنده/نویسندگان در فایل اصلی مقاله یا در چکیده انگلیسی خودداری کنید. همچنین فایل مشخصات و نشانی نویسندگان (شامل نام و نام خانوادگی نویسنده/نویسندگان، رتبه علمی، تلفن، نشانی پستی و ایمیل آن‌ها) را در فایلی جداگانه بارگذاری کنید. (مسئولیت مقاله و ترتیب نام نویسندگان برعهده شخص مکاتبه کننده است).
- در پایان پس از تکمیل ارسال مقاله کد پیگیری را یادداشت نمایید.

۲. مقاله باید در محیط برنامه Word2013، با مشخصات صفحه (A4)، با فاصله ۳ سانتی متر از هر طرف، و فاصله خطوط ۱/۵ سانتی متر، با قلم lotus b ۱۴ تایپ شده باشد.

۳. با توجه به تخصصی شدن مجله، تنها مقالات با موضوع «ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی»، پذیرفته می‌شوند.

۴. مقالاتی که تنها به نقد کتاب می‌پردازند، پذیرفته نخواهند شد.

۶. برای جلوگیری از تکرار مطالب، پربار کردن هرچه بیشتر مفهوم مقالات و بهره‌جستن از نکات شاخص مقالات مندرج در این نشریه، و همچنین ذکر آن در فهرست منابع، خواهشمند است پیش از نگارش به دو نشانی www.ISC.gov.ir و www.ricest.ac.ir مراجعه فرمایید.

* پذیرش مقاله برای چاپ، بعد از دریافت نظر داوران، به نویسنده یا نویسندگان اعلام خواهد شد.

نحوه تدوین مقاله

مقالات نباید از ۲۵ صفحه یا ۷۵۰۰ کلمه بیشتر باشند. در تهیه مقاله، رعایت عناوین و نکات زیر ضروری است:

الف) متن مقاله باید به ترتیب شامل عنوان، چکیده مقاله، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بحث و نتیجه‌گیری، فهرست منابع (که باید طبق بند «ی» این راهنما تنظیم شود)، و چکیده انگلیسی باشد.

ب) عنوان باید حداکثر ۲۰ کلمه و گویای محتوای نوشتار باشد.

ج) چکیده باید حداکثر ۲۰۰ کلمه نوشته شود و بیانگر مسأله، روش و نتایج پژوهش باشد.

د) واژه‌های کلیدی؛ شامل حداکثر ۵ واژه است که موضوع پژوهش عمدتاً درباره آن‌ها است.

ه) مقدمه شامل بیان مسأله، هدف‌ها، ماهیت و چگونگی (روش) پژوهش، و پیشینه پژوهش است. (پیشینه از بحث نظری جداست، و شامل معرفی و نقد اهم کارهای پژوهشی مرتبط با موضوع است؛ منابع پیشینه باید در کتابنامه نیز درج شوند)

و) پس از مبحث اصلی (متن مقاله)، باید نتیجه به دست آمده از پژوهش نگاشته شود.

ز) چکیده انگلیسی باید ترجمه دقیق متن چکیده فارسی باشد که روی صفحه‌ای جداگانه تایپ شده باشد و به ترتیب شامل عنوان مقاله، متن و کلیدواژه‌ها باشد

ح) از نوشتن نامها و اصطلاحات غیر فارسی داخل متن مقاله حتی الامکان پرهیزید و از برابرنهادهای رایج استفاده کنید و نام یا اصطلاح اصلی را در پاورقی بیاورید.

ط) ارجاعات مربوط به مأخذ و منبع مورد استفاده نویسنده (نویسندگان) در پایان نقل قول در متن به این ترتیب ذکر شود: (نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، سال نشر اثر: شماره صفحه یا صفحه‌های نقل شده)؛ مثال: (خانلری ۱۳۷۳: ۱۲۶) - ارجاع دهی به متن مثنوی به این صورت بیاید: (نام نویسنده، سال چاپ/ شماره دفتر/ شماره بیت) = (مولوی ۱۳۷۴/۲/۲۱۲)؛ ارجاع به شاهنامه فردوسی به مانند سایر منابع باشد. (نام نویسنده، سال چاپ اثر، شماره جلد: شماره صفحه) - اگر کتابی فاقد نویسنده است، در ارجاع دهی بجای نام نویسنده، نام کتاب به صورت ایتالیک بیاید. (مینوی خرد ۱۳۸۱: ۱۲۲)

- اگر اثری دارای دو نویسنده است به این شکل بیاید:

(مهاجر و نبوی ۱۳۷۶: ۲۵)

- اگر اثری بیش از دو نویسنده دارد، به این صورت ذکر شود:

(حقی شناس و همکاران ۱۳۸۹: ۲۵)

- اگر از نویسنده‌ای به دو اثر یا بیشتر که در یک سال چاپ شده‌اند، ارجاع داده شده است، آن‌ها را با افزودن الف و ب و ج تفکیک نماید. مثال: (زرین کوب ۱۳۷۵ الف: ۱۵۶)

ی) کتابنامه به ترتیب الفبایی حروف اول نام خانوادگی نویسنده (کتاب، در مواردی که نویسنده مشخص نیست) با اطلاعات کامل کتاب‌شناختی و با رعایت نشانه گذاری (به شکل زیر) تنظیم شود:

در مورد کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. سال نشر اثر. نام کامل کتاب. ترجمه/تصحیح (اگر ترجمه یا تصحیح است). ج (شماره جلد، اگر بیش از یک جلد است). چ (شماره چاپ). محل نشر: نام ناشر.

اگر کتابی فاقد نویسنده باشد، به این شیوه در فهرست منابع تنظیم شود:

نام کتاب. سال نشر اثر. نام مترجم یا مصحح. ج (شماره جلد، اگر بیش از یک جلد است). چ (شماره چاپ). محل نشر: نام ناشر.

در مورد مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. تاریخ انتشار. «نام مقاله»، نام مجله، س (سال چاپ). ش (شماره چاپ)، صص (شماره صفحات مقاله از منبع آن).

ک) برگرداندن فهرست منابع به لاتین ضروری است.

نشانی دفتر مجله: تهران، خیابان ایرانشهر شمالی، نبش آذرشهر، پلاک ۲۲۳، طبقه ۷، کد پستی: ۱۵۸۴۷۱۵۴۱۴.

تلفن: ۸۸۳۰۰۲۳؛ دورنگار: ۸۸۳۰۰۲۳؛ پست الکترونیکی: Jmmlq@azad.ac.ir (E-Mail)

شیوه‌نامه آوانگاری و ترجمه منابع

درج اطلاعات منابع به ترتیب:

۱. نام اشهر نویسنده یا نام خانوادگی؛ ۲. نام کوچک؛ ۳. سال تألیف ابتدا به میلادی و بعد از آن به شمسی. تاریخ شمسی آثار چاپ شده در ایران باید ابتدا به تاریخ میلادی برگردانده شود؛ ۴. نام کتاب به صورت ایتالیک آورده می‌شود. اگر کتاب ترجمه باشد ابتدا نام فارسی آن آوانگاری شده سپس نام اصلی کتاب به زبان مبدأ ترجمه و در پرانتز آورده می‌شود؛ ۵. اگر کتاب به کوشش یا به ترجمه شخص دیگری باشد نام او آورده می‌شود؛ ۶. اطلاعات مربوط به چندمین چاپ؛ ۷. شهر محل چاپ ۸. عنوان کامل ناشر. نمونه:

Graham. Allen. (2010/1389SH). *Beynāmatnīyat (Intertextuality)*. Tr. by Payām yazdānjū. 3rd ed. Tehrān: Markaz.

اختصارات استفاده شده در منابع پایانی:

Tr. by ترجمه

n.d. بی تا (بدون تاریخ)

Explained by توضیح

Selected by انتخاب

With the Effort of به کوشش

With the Effort. Edition and Explanation by به اهتمام، تصحیح و تحشیه

Ed. by به تصحیح

2nd ed. ویراست دوم

4th ed. ویراست چهارم

Collected by انتخاب

MA Thesis پایان‌نامه کارشناسی ارشد

3rd Vol. جلد سوم

Available at: قابل دسترسی در (برای سایت‌ها)

Advisor: زیر نظر

Introduction by مقدمه

SH شمسی

AH قمری

تکات آوانگاری:

-در آوانگاری تنها آوای حروفی که تلفظ می‌شوند، ضبط می‌شود مثلاً: خویش = xšīš

-در آوانگاری برای هر آوا یک نشان برگزیده شده است مثلاً برای ش به جای sh از š استفاده می‌شود.

-برای مصوت‌های مرکب دو نشان استفاد می‌شود: خسرو = xosrow

- برای حروفی که آوای آن یکسان است یک حرف به کار برده می‌شود مثلاً برای ص، س، ث از S استفاده می‌شود.
- ای کوتاه پیش از یای متحرک با i نشان داده می‌شود. miyān

برخی از علائم مورد استفاده در آوانگاری:

a =	فتحه
e =	کسره
o =	ضمه
ā =	آ
ū =	او
ī =	ای
ī =	ای کوتاه
ow =	ضمه + و
' =	ع، ع'
č =	چ
x =	خ
ž =	ژ
š =	ش
q =	غ و ق
v =	و
y =	ی

نکات کاربردی:

- برای اطمینان از صحت نام اشهر نویسندگان و چگونگی ارجاع به آن‌ها می‌توان از جست و جو در سایت کتابخانه ملی ایران بهره برد.
- استفاده از دانشنامه‌ها نیز می‌تواند برای این منظور مفید فایده باشد.
- برای نام نویسندگانی که از آن‌ها اثری به فارسی ترجمه شده است بهتر است نام اصلی نویسنده گذاشته شود. سایت کتابخانه ملی ایران معمولاً اطلاعات کتابشناسی کاملی از جمله نام اصلی نویسنده و عنوان اصلی کتاب دارد.
- نام نویسندگان، شهر محل چاپ و در بیشتر مواقع عنوان ناشر نیاز به آوانگاری ندارد. برای به دست آوردن املاهای این موارد می‌توان از تارنمای ناشران و صفحه ویکی‌پدیای نویسندگان استفاده کرد.
- بسیاری از مجلات علمی-پژوهشی دارای عنوان لاتین هستند که می‌توان آن را از تارنمای این مجلات به دست آورد. مجلاتی که عنوان لاتین ندارند، آوانگاری می‌شوند.
- در حالت عادی تنها نام کتاب و عنوان مقاله‌ها آوانگاری می‌شوند.

نامه به سردبیر و تعهدنامه چاپ مقاله

اینجانب:

نویسندهٔ مسئول مقاله:

گواهی و تعهد می‌نمایم که:

- این مقاله قبلاً در هیچ نشریه‌ای اعم از داخلی یا خارجی چاپ نشده است.
- این مقاله صرفاً جهت بررسی و چاپ به فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ارسال شده است و تا هنگام پایان بررسی و داوری مقاله و اعلام نظر نهایی فصلنامه، مقاله به مجله دیگری ارسال نخواهد شد.
- در جریان اجرای این تحقیق و تهیه مقاله کلیه قوانین کشوری و اصول اخلاق حرفه‌ای مرتبط با موضوع تحقیق از جمله رعایت حقوق آزمودنی‌ها، سازمان‌ها و نهادها و نیز مؤلفین و مصنفین رعایت شده است.
- این مقاله در نتیجه فعالیت‌های تحقیقاتی اینجانب و همکارانی که به ترتیب در زیر قید می‌شوند، تهیه و تحریر شده است و حقوق کلیه افرادی که به نحوی در اجرای این تحقیق مشارکت و همکاری داشته‌اند رعایت شده است.

نام و نام خانوادگی نویسنده اول تاریخ

نام و نام خانوادگی نویسنده دوم تاریخ

نام و نام خانوادگی نویسنده سوم تاریخ

(تمامی مجلات علمی - پژوهشی کشور بر اساس آیین‌نامه نشریات علمی شماره ۱۱/۲۵۶۸۵ مورخ ۱۳۹۸/۲/۹ وزارت علوم به مجلات علمی تعبیر نام داده‌اند.)

فرم تعارض منافع

فرم تعارض منافع، توافق نامه‌ای است که نویسنده (گان) یک مقاله اعلام می‌کنند که در رابطه با انتشار مقاله ارائه شده به طور کامل از اخلاق نشر، از جمله سرقت ادبی، سوء رفتار، جعل داده‌ها و یا ارسال و انتشار دوگانه، پرهیز نموده‌اند و منافعی تجاری در این راستا وجود ندارد و نویسندگان در قبال ارائه اثر خود وجهی دریافت ننموده‌اند. فرم تعارض منافع به خوانندگان اثر نشان می‌دهد که متن مقاله چگونه توسط نویسندگان تهیه و ارائه شده است. نویسنده مسئول از جانب سایر نویسندگان این فرم را تایید می‌نماید و اصالت محتوای آن را اعلام می‌نماید. نویسنده مسئول هم چنین اعلام می‌دارد که این اثر قبلاً در جای دیگری منتشر نشده و همزمان به نشریه دیگری ارائه نگردیده است. همچنین کلیه حقوق استفاده از محتوا، جداول، تصاویر و ... به ناشر محول گردیده است.

نام نویسنده مسئول :		آدرس الکترونیکی:	
وابستگی سازمانی:		تلفن:	
آیا نویسندگان یا موسسه مربوطه وجهی از یک شخص ثالث (دولتی، تجاری، بنیاد خصوصی و غیره) برای هر بخشی از مقاله ارائه شده (شامل کمک‌های مالی، نظارت بر داده‌ها، طراحی مطالعه، آماده‌سازی اثر، تجزیه و تحلیل آماری و ...) دریافت نموده است؟			
<input type="checkbox"/> خیر		<input type="checkbox"/> بلی	
آیا نویسندگان هرگونه اختراعی که در حال انجام، داوری و یا ثبت شده، مربوط به این اثر را در حال انجام دارند؟			
<input type="checkbox"/> خیر		<input type="checkbox"/> بلی	
آیا طرق دسترسی دیگری وجود دارد که خوانندگان بتوانند که اطلاعات اضافی اثر مذکور را از نویسندگان مقاله دریافت نمایند؟			
<input type="checkbox"/> خیر		<input type="checkbox"/> بلی	
آیا جنبه‌ای از این اثر مرتبط با حیوانات آزمایشی یا بیماری‌های خاص انسانی است که نیاز به اعلام و تایید اخلاق نشر باشد؟			
<input type="checkbox"/> خیر		<input type="checkbox"/> بلی	
نام نویسنده مسئول:		تاریخ:	

فهرست

- شراب‌آفشانی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی / ایوب امیدی - احمد خاتمی..... ۱۳
- تعامل بینامتنی قابوسنامه و اقوال پیران صوفیه بر اساس نظریه ژرار ژنت / ابراهیم دانش - فرامرز جلالی..... ۴۷
- مکان‌های اسطوره‌ای در طومارهای نقالی / سلمان رحیمی - زهرا غلامی..... ۷۹
- واکاوی و تحلیل باورهای اساطیری موجود در داستان‌ها و افسانه‌های سیستانی / محمد فاطمی‌منش..... ۱۱۵
- نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارت عرفانی در غزلیات مولانا و حافظ / سارا قطعی - مریم زیبائی‌نژاد - مرتضی جعفری..... ۱۴۵
- بررسی مقایسه‌ای «تجرید» در اندیشه مولانا و جیدو کریشنامورتی / مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی - مسعود روحانی - علی اکبر باقری خلیلی..... ۱۷۵

شراب‌آفشانی، صورت تعدیل یافته‌ی قربانی‌های خونی

ایوب امیدی*^{ID} - احمد خاتمی**^{ID}

دانشجوی پسادکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی تهران - استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی تهران

چکیده

جستار پیش‌رو با استناد به متون نظم‌روایی ادبیات فارسی تا قرن هفتم، می‌کوشد به بررسی شراب‌آفشانی بر خاک بپردازد. نتایج این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی نشان از آن دارد که: شراب‌آفشاندن بر زمین (خاک) و آسمان، نوعی جادوی تقلیدی در جوامع کشاورزی و دامداری بوده و به منظور جلب رضایت خدایان، تقویت روان درگذشتگان و حاصل‌خیزی زمین انجام می‌شده است؛ برخلاف نظر برخی پژوهشگران که هر کدام این آیین را مختص به قومی می‌دانند، این رسم، ریشه در آیین کهن ریختن خون قربانی بر خاک در جوامع کشاورزی دارد که به منظور باروری طبیعت و حیات جانوری - گیاهی انجام می‌شده و در فرهنگ‌های مختلف رایج بوده و شکل تعدیل‌یافته‌ی آن به صورت باده‌آفشاندن یا ریختن انواع مایعات (شیر، عسل، آب) بر خاک و مزار مردگان نمود یافته است. نمود این آیین در متون حماسی، جنبه‌ی حقیقی داشته و اشاره به رسمی مرسوم است، اما در متون غنایی، اشاره به این رسم، جنبه‌ی مضمون‌سازی دارد و برای توصیف میدان نبرد، چگونگی خون ریختن پهلوانان و توصیف طلوع خورشید به کار می‌رود. انعکاس این آیین در متون عرفانی، تحوّل مفهومی برجسته‌ای می‌یابد و با توجه به تحریم شراب، اشاره‌ی شاعران به این رسم، صرفاً جنبه‌ی مجازی و عرفانی پیدا می‌کند و باده در این متون، استعاره از محبت‌الهی است و برای بیان محبت حقّ و جلوه‌ی آن به مخلوقات به کار می‌رود.

کلیدواژه: شراب‌آفشانی بر خاک، قربانی غیرخونی، تعدیل قربانی، متون نظم‌روایی، ادبیات

فارسی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۲۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۰۳

*Email: ayoobomidi@yahoo.com

**Email: A_Khatami@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

از نگاه پیشینیان شادابی و حیات بشر به خون مرتبط بود، از این رو برای آن خواص خارق‌العاده‌ای قائل بودند به گونه‌ای که خوردن یا ریختن آن بر زمین را عامل نیروبخشی، طول عمر و باروری می‌دانستند. «خون و باورهای مرتبط با آن از جمله مطالبی است که در فرهنگ ملل بازتاب داشته است. خون، نماد زندگی و باروری بود و نوشیدن آن یا گذشتن از روی آن مایهٔ توانایی محسوب می‌شد.» (شوالیه و گربان ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۳۶-۱۳۵) دست‌شستن به خون قربانی انسانی در آیین‌های سوگند در روم (مصطفوی ۱۳۶۹: ۴۰)، گاه خوردن خون و گوشت مُرده برای بر خورداری از شجاعت، خرد یا صفاتی که در او وجود داشت، انجام می‌شد. (فریزر ۱۳۸۷: ۵۵۴) قهرمانان تصور می‌کردند با کُشتن دشمن و نوشیدن خورش، نیروی وی را به خود منتقل می‌کنند و خون را ناقل روح می‌دانستند. (شمیسا ۱۳۸۷: ۸۱)

یکی از مهم‌ترین کارکردهای خون در باور انسان ابتدایی، تأثیر آن در حاصل‌خیزی و رویاندن گیاهان و محصول آن‌ها بود. به این منظور با قربانی کردن انسان‌ها و حیوانات تلاش می‌کردند، زمین و محصول را حاصل‌خیز کنند و زندگی جانوری - گیاهی را نجات دهند. «در جوامع کشاورزی نخستین، مادرسالاری رواج داشت. فرمانروای این جوامع، زنی بود که نمایندهٔ عینی الهه به شمار می‌رفت. خدای دیگر آنان، ایزد باروری (ایزد نباتی یا شهیدشونده) همسر یا فرزند الههٔ عشق محسوب می‌شد و الههٔ عشق با آب و ایزد شهیدشونده با گیاه پیوند داشت.» (افشاری ۱۳۸۲: ۵۶۲) یکی از آیین‌های مادرسالاری این بود که ملکه [الههٔ عشق] هر سال با پهلوانی ازدواج می‌کرد و در پایان سال، همان‌گونه که خدای باروری به دستور مادر کشته می‌شد، همسرِ ملکه نیز باید قربانی می‌شد تا با پاشیدن خورش بر گیاهان و محصولات، طبیعت بارور شود و معتقد بودند که گیاهان بر اثر این خون، رشد می‌کنند. (بهار ۱۳۸۶: ۳۸۸) روزنبرگ^۱ نیز دربارهٔ رسم قتل پادشاه الوهی می‌گوید: در باورهای باستان، پادشاه در باروری طبیعت نقش موثری داشت و سرسبزی، فراوانی

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آشانی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی ۱۵/

یا خشک‌سالی را به خجستگی یا نحوست وی نسبت می‌دادند؛ به همین دلیل هنگام بذرافشانی در فصل بهار، پادشاه سال پیش، قربانی می‌شد و کاهنه خدمت‌گزار الهه پس از خوردن گوشت او، خونش را به منظور باروری و برکت بر حیوانات اهلی و مزارع می‌پاشید؛ سپس ملکه طی مراسمی خاص برای سال آینده، پادشاه مقدس دیگری برمی‌گزید. (۱۳۸۶: ۲۵) این قربانی که برای سال بعد انتخاب می‌شد به عنوان ظهور مجدد قربانی قبلی تلقی و پرستیده می‌شد. انجام این مراسم در فصل بهار نیز خود گویای احیای مجدد الهه زمین پس از مرگ ظاهری می‌باشد. (دورانت ۱۳۸۵: ۳۹۰) شاهان با انجام آبیاری اولیه، نیروی بارورسازی آب‌های حیات‌بخش را برای زمین می‌آوردند و به طور آیینی قربانی می‌شدند. (کوپر ۱۳۸۶: ۲۷۶) انسان ابتدایی به مرور دریافت که بارش باران، باعث رویش گیاهان و سرسبزی زمین و طبیعت می‌شود و تصور می‌کرد در صورت عدم بارش باران، پیشکش قربانی و ریختن خون آن بر زمین و کشت‌زارها، فراوانی محصولات و باروری طبیعت را در پی دارد. (افشاری ۱۳۸۲: ۵۶۱) بر پایه این نگرش در فرهنگ و اساطیر مختلف باوری مبنی بر رویش انواع گیاهان از خون انسان و حیوان شکل می‌گیرد؛ مثلاً رویدن شقایق از خون آدونیس^۱ در اساطیر یونان (اسمیت ۱۳۸۴: ۱۱)، رویدن بنفشه از مقبره آتیس^۲ (گریمال ۱۳۹۱: ۲۶)، رویدن آنانار از خون دیونیزوس^۳ (یاحقی ۱۳۶۹: ۱۰۶)، رویدن درخت از خون سیاوش (فردوسی ۱/۱۳۸۶: ۳۷۹) و رویدن لاله از خون منهراس دیو (اسدی طوسی ۱۳۱۷: ۲۸۲) از این نمونه‌ها است؛ رویدن درخت از خون سیاوش و لاله از خون منهراس دیو نیز ممکن است ریشه در باور رویدن تاک و انواع نباتات از خون گاو در اساطیر ایران داشته باشد.

رفته‌رفته با افزایش آگاهی و تحول اجتماعی، دگرگونی‌هایی در آیین قربانی ایجاد می‌شود و با محدودشدن قربانی‌های خونی، این آیین تا حدی، جنبه‌های غیرانسانی و خشن خود را از دست می‌دهد و از بن‌مایه‌های خرافی دور می‌شود و صورت معتدلی به خود می‌گیرد و افراد، قربانی‌های غیرخونی را جایگزین قربانی‌های خونی

1. Adunis
3. Dionysus

2. Attis

می‌کنند. یکی از صورت‌های تعدیل این نوع قربانی‌ها که در ادبیات فارسی نیز انعکاس یافته است، استفاده از آیین جرعه‌آفشانی بر خاک به جای پیشکش قربانی انسانی و حیوانی در جوامع کشاورزی به منظور حاصل‌خیزی زمین و حفظ حیات گیاهی - جانوری است.

اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت پژوهش حاضر در این است که برای نخستین بار به صورت جامع به بررسی آیین شراب‌آفشانی و باور تأثیر خون در باروری طبیعت در متون تاریخی و ادبی می‌پردازد و ابهامات این آیین و جلوه‌ها و دگرگونی مفهومی آن را در متون روایی ادبیات فارسی (حماسی، غنایی و عرفانی) تا قرن هفتم نشان می‌دهد. شایان ذکر است که استناد به متون داستانی (روایی) نسبت دیوان غزلیات و قصاید شاعران که تنها به صورت اشاره به چنین آیین‌هایی می‌پردازد در فهم اهداف چنین آیین‌هایی کاربردی‌تر است.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد با استناد به متون تاریخی و متون نظم روایی ادبیات فارسی (حماسی، غنایی و عرفانی) تا قرن هفتم به بررسی آیین شراب‌آفشانی بر خاک بپردازد و به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد:

آیا شراب‌آفشانی بر خاک را می‌توان صورت تعدیل‌یافته قربانی‌های خونی به منظور باروری زمین دانست؟

آیا شراب‌آفشانی اختصاص به فرهنگی خاص دارد؟

باده‌آفشانی بر خاک در متون نظم حماسی، غنایی و عرفانی ادبیات فارسی چه تفاوت مفهومی دارد؟

پیشینه پژوهش

با بررسی‌های انجام شده مشخص شد که پژوهش‌هایی که در زمینه آیین باده‌آشنایی انجام شده است، اغلب مربوط به رشته‌های هنر و تاریخ است و اغلب این موارد محدود به بحث‌های تاریخی و داستان‌هایی در رابطه با چگونگی پیدایش باده و باده‌آشنایی و انتساب این رسم به اقوام خاصی است و کم‌تر به بررسی این آیین در متون مختلف ادبیات فارسی پرداخته شده است. برای نمونه:

برزگرخالقی و نیساری‌تبریزی (۱۳۸۹)، در مقاله «بررسی مضامین مشترک ساقی‌نامه‌های ابن فارض و فضولی بغدادی» به بررسی مضامین و مفاهیم مشترک ساقی‌نامه‌های دو شاعر پرداخته‌اند و زبان نمادین، فرح‌بخشی، حیات‌بخشی و... را از اشتراکات این ساقی‌نامه‌ها می‌دانند. قلی‌زاده و خوش‌سلیقه (۱۳۸۹)، در مقاله «باده و می و تعبیر آن در شعر عرفانی فارسی» به بررسی معنایی و تعبیر گوناگون باده و الفاظ مرتبط با باده‌خواری و پیوند آن به معشوق حقیقی و خلق مضامین نو مربوط به باده پرداخته‌اند. نجاریان و کهدویی (۱۳۹۰)، نیز در مقاله «نگاه شاعرانه رودکی و ابونواس به خمریات» به بررسی سیر اجمالی خمریه‌سرایی و وصف خمر با توجه به صورخیال پرداخته و مضامین شعری دو شاعر همچون: قوت خمر، لطافت باده، تابندگی، حباب‌های باده، ساقی، ادب منادمه و... را مقایسه کرده‌اند. قزوینی (۱۳۲۴)، در مقاله «بعضی تضمین‌های حافظ» ضمن بحثی کوتاه و تحلیل بیتی در رابطه با جرعه‌آشنایی، این عمل را رسمی ایرانی می‌داند. معین (۱۳۲۴)، نیز در مقاله «یک رسم باستانی» به چگونگی رسم باکوس^۱ در میان یونانیان اشاره می‌کند و جرعه‌آشنایی را برخلاف گفته قزوینی، رسمی یونانی می‌داند که توسط اشکانیان و همچنین نهضت ترجمه در عصر عباسی به ایران انتقال یافته است. لسان (۱۳۵۳)، نیز در مقاله «سخنی چند پیرامون شراب‌ریزی بر گور یاران در ادب عربی» به روایت داستان مرگ سه مرد عرب در ایران (و شراب‌ریزی بر خاک دوست درگذشته خود) اشاره می‌کند و معتقد است ایرانیان با این رسم آشنایی نداشته‌اند و همچون معین، باده‌آشنایی را رسمی یونانی می‌داند. فیروز منصور نیز در سه شماره مجله گوهر (۱۳۵۶-۱۳۵۵-۱۳۵۶)، در مقالاتی با عناوین «باده‌آشنایی بر خاک و سایر آداب و

رسمی که فرهنگ برجسته ایرانی آن را نپذیرفته است» به ذکر روایاتی از جرعه‌آفشانی در میان اقوام ترک و مغول پرداخته است و این رسم را به آن‌ها نسبت می‌دهد. افشاری (۱۳۸۲)، نیز در مقاله «اعجاز قطره» به داستان‌هایی از قصه‌های عامیانه با مضمون تبدیل خون به گیاه اشاره می‌کند. نجمی (۱۳۹۴)، در مقاله «واکاوی اسطوره جرعه‌آفشانی» نیز به ذکر جرعه‌آفشانی بر خاک پرداخته و با ذکر شواهدی از اشعار مولوی، نظامی، خاقانی، سعدی و معتقد است چنین رسمی مربوط به فرهنگ ایرانی بوده و توسط سپاهیان و جهانگردان به سرزمین‌های دیگر انتقال یافته است و در پایان معتقد است که سندی برای این رسم در ایران پیش از اسلام نیافته است و پیشنهاد می‌دهد نیاز است که این موضوع توسط پژوهشگران جوان بررسی شود. آیت‌اللهی و همکاران (۱۳۹۸)، در مقاله «بررسی مفاهیم نمادین جرعه‌آفشانی، تقدیم جرعه و گُل در ایران باستان و تداوم آن هنر در دوره اسلامی» به تحلیل محتوا و ریشه‌های تصاویر تقدیم باده و گُل در دوره اسلامی پرداخته‌اند و این امر را تداوم فرهنگ پیش از اسلام و آیین جرعه‌آفشانی و تقدیم گُل را رسمی مشترک میان اقوام هندی - اروپایی می‌دانند. لازم به ذکر است که دو مقاله پایانی صورت منسجم و علمی‌تری نسبت به سایر پژوهش‌ها دارند. علاوه بر این امیدی (۱۴۰۲)، در مقاله «باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل یافته خوردن خون قربانی» به بررسی باده‌خواری در متون مختلف و ارتباط آن با خون‌خواری پرداخته و زمینه این پژوهش با پژوهش حاضر متفاوت است. پژوهش حاضر به بررسی باده‌آفشانی در فرهنگ‌های مختلف و متون روایی ادبیات فارسی و ارتباط آن با ریختن خون قربانی به منظور باروری خاک می‌پردازد.

بحث و بررسی

ترکیب جادویی خون و شراب در باور پیشینیان

به تصور گذشتگان، آمیختن خون قربانی و شراب عامل توانایی، تصفیة روح و جاودانگی بود و جنبه عبادی و آیینی دارد. شوالیه و گربران در باره خواص شراب

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آشنایی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی/ ۱۹

چنین می‌گویند که در نقاشی‌های خاکسپاری و تصاویری که در مقبره‌های باستانی یافت شده است، آشکالی از تاک، انگورچینی و شراب به چشم می‌خورد که نشان می‌دهد، شراب به عنوان نماد جاودانگی محسوب می‌شود. (ر.ک. شوالیه و گربران ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۰) دربارهٔ نمادشناسی شراب نیز آمده است: «نمادگرایی تاک، شامل هر روح انسانی می‌شود.» (همان، ج ۲: ۳۰۵) ایونس^۱ نیز معتقد است که نوشیدن شراب توسط یمه به نیکوکاران در سنت هندو، گامی در جهت جاودانی آنهاست. (۱۳۷۳: ۵۳) «شراب به طور کلی در ارتباط با خون است؛ از یک سو به خاطر رنگش و از سوی دیگر به خاطر ویژگی‌اش به عنوان عصارهٔ یک گیاه؛ از این رو شراب به عنوان مشروب زندگی و جاودانگی به شمار آمده است.» (شوالیه و گربران ۱۳۸۴، ج ۴: ۴۷)

مهرپرستان در معبد میترا پس از قربانی کردن گاو، خون آن را با شراب می‌آمیختند (این ترکیب آب حیات خوانده می‌شد) و آن را در جام‌های مخصوصی (دوستکامی) با کباب و نان می‌خوردند. (کلوسس^۲ ۲۰۰۱: ۴۲) به باور آنها [مهریان] مصرف گوشت و خون گاو، موجب حیاتی نوین است و هم نیروی جسمانی می‌دهد و هم روان را تصفیه می‌کند و به هنگام رستاخیز در فروغ ابدی، سودمند است. (ورمازن ۱۳۸۷: ۱۲۱-۱۲۳) رضی نیز ترکیب هوم [نوعی شراب سکرآور] با خون گاو در آیین مهری را عملی رایج می‌داند و می‌گوید: مهریان خون گاو را همچون شراب می‌نوشیدند. و آن را معجون حیات‌بخش می‌دانستند. (رضی ۱۳۸۱: ۱۲۴-۱۲۱)

با توجه به اینکه شراب در باور گذشتگان نماد روح و جاودانگی بوده و از خون پدیدار گشته است در روند تعدیل قربانی، جایگزین مناسبی برای خون محسوب می‌شد و حیات‌بخش و عامل جاودانگی بود. به نظر می‌رسد با توجه به جنبهٔ نمادین آن در مواردی که بر مزار درگذشتگان نثار می‌شد با هدف تقویت روح آنان بود. فریزر^۳ نیز در این مورد می‌گوید:

«می‌توان دریافت که چرا یک وحشی، گوشت حیوان یا انسانی را که خدایش می‌انگاشت، می‌خورد. او با خوردن جسد و خون خدا در خصایص و قدرت خدا شریک می‌شود. وقتی خدا، خدای غلات است، جسد او همان غله است، وقتی

1. Ivens
3. Frazer

2. Clauss

خدای تاک است، عصارهٔ انگور، خون اوست؛ بنابراین شخص پرستنده با خوردن نان و نوشیدن شراب، تن و خون واقعی خدای خود را تناول می‌کند. بدین‌گونه، نوشیدن شراب در آیین‌های خدای تاک چون دیونیزوس حاکی از عیاشی و عشرت‌طلبی نیست و محتوایی عبادی و ایمانی دارد.» (فریزر ۱۳۸۷: ۵۵۹)

با توجه به این گفته می‌توان گفت: در روند تعدیل قربانی، رسم کهن و وحشیانهٔ خون‌آشامی رفته‌رفته به صورت نمادین با شراب‌خواری جایگزین شده است و افراد با خوردن شراب (نماد خون قربانی) نیرو و خاصیت مقدس قربانی را به خود انتقال می‌دهند.

جرعه‌افشانی به منظور جلب رضایت خدایان و ارواح درگذشتگان

با توجه به خواصی که برای شراب ذکر شد، یکی از اهداف باده‌افشانی جلب رضایت خدایان گوناگون و روان درگذشتگان بود. «سهم قربانی مخصوص خدایان، نخست حکم غذای واقعی آنان را داشت، اما به تدریج با غیرمادی شدن طبیعت خدایان در ذهن مردم، چنین استنباطی تغییر یافت و نتیجهٔ این تغییر نگرش، این بود که غذای خدایان را به صورت مایع تقدیم می‌کردند و بخش مایع پیکر قربانی را به خدایان پیشکش می‌کردند. ابتدا خون قربانی به خدایان تقدیم شد سپس شراب جایگزین آن شد.» (کارتر^۱ ۲۰۰۳: ۵۷) «تاک درختی مقدس محسوب می‌شد و نوشابهٔ خدایان بود.» (شوالیه و گربران ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۰۳)

مصطفوی دربارهٔ جرعه‌افشانی بر خاک در فرهنگ‌های گوناگون چنین می‌گوید که جرعه‌افشانی و ریختن شراب بر خاک، علاوه بر ایرانیان، میان بیش‌تر اقوام باستانی نیز متداول بوده است و پیش از قربانی به افتخار خدایان و روان درگذشتگان، آب، شراب، شیر، عسل، روغن و سایر مشروبات را روی بت‌ها یا مقابر نثار می‌کردند. ایشان تنها هنگام عبادت خداوند، جرعه‌افشانی نمی‌کردند؛ بلکه بر مقابر نیز این عمل، انجام می‌گرفت و جام‌های کوچکی برای ریختن مشروبات روی گورها می‌نهادند. ریختن آب خنک روی قبرها نیز به همین منظور میان ایشان مرسوم بود. آشوریان

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آشانی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی/ ۲۱

نیز بر قبر پدران و اجداد خود به همان شیوه، جرعه‌ریزی می‌کردند و این عمل به قصد تطهیر، میان هندوان نیز جاری بود. اقوام عرب نیز مانند اقوام سامی، خون قربانیان را برای این عمل به کار می‌بردند یا مانند فنیقیان، شیر را به این منظور استعمال می‌کردند و بعدها شراب را که خون انگور می‌نامیدند به جای خون مورد استفاده قرار می‌دادند. (ر.ک. مصطفوی ۱۳۶۹: ۲۴-۲۳)

جرعه‌ریزی بر خاک به مناسبت گرامی‌داشت یاد ایزدان انجام می‌شود. (برومندسعید ۱۳۸۴: ۴۳) مهریان باور دارند اگر بر گور شخص در گذشته، جرعه‌ای از شراب را به عنوان سهم او بریزند، خون هستی در رگ او جریان می‌یابد و زایش دوباره را به سوی کمال آغاز می‌کند. (همان: ۴۷) «جرعه‌ای که بر خاک ریخته می‌شود، صدقه سلامتی است.» (نجمی ۱۳۹۴: ۳۵۵) این امر در رابطه با جرعه‌آشانی بر مُردگان، ریشه در باور آنیمیسم (جاندارانگاری) و حیات مجدد آنان دارد.

مهریان از خون گاو قربانی که در نخستین روز عید نوروز، قربانی می‌کردند، سهم ایزدان آسمانی را بر آنان نثار می‌کردند؛ آن‌گاه آن جرعه‌ها بر زمین می‌آمد. این پیشکشی جنبه نذر و تقدس داشت و باعث افزایش فراوانی، جنبش و رویش زمین و هستی می‌شد. (همان: ۳۵۷)

با توجه به این گفته‌ها، جرعه‌آشاندن بر آسمان، زمین (خاک) و قبر درگذشتگان نوعی چشم‌پوشی از داشته‌های مادی به منظور جلب رضایت خدایان، جاودانی و تقویت روان درگذشتگان و حاصل‌خیزی طبیعت است و در فرهنگ‌های مختلف دیده می‌شود که انواع مایعات (آب، شیر، عصاره هوم، عسل و...) را به خدایان و نیروهای نثار می‌کنند. برای اثبات این مطلب که شراب‌آشانی و افشاندن مایعات بر خاک در فرهنگ‌های مختلف رایج بوده است به ذکر مواردی از این رسم در اقوام مختلف می‌پردازیم.

آیین افشاندن مایعات میان اقوام مغول و ترک

اقوام مغول و ترک، شراب و انواع مایعات را به منظور جلب رضایت خدایان و ارواح، نثار می‌کردند. منصوره در مورد شراب‌آشانی مغولان می‌گوید: صاحب‌خانه

یا شَمَن با مراسمی خاص شرابی تهیه می‌کرد و به افتخار ارواح بر زمین نثار می‌کرد. آفشاندن مایعات مختلف میان اقوام ترک مرسوم است و آن‌ها بهترین محصول خود را به عنوان قربانی بر زمین نثار می‌کردند. در قبیله‌های چادرنشین و صحراگرد، شیر و روغن بر زمین آفشانده می‌شد؛ قبیله‌های کشاورز، گندم، ارزن و شراب پیشکش می‌کردند و بازرگانان نیز سیم و زر، نقل و نبات و شکر نثار می‌کردند. (منصوری ۱۳۵۶: ۷۳-۷۴)

با توجه به این گفته، آفشاندن شراب در میان اقوام مغول و ترک با مقاصد مختلفی از جمله خشنودی ارواح درگذشتگان، بلاگردانی از احشام و تحریک خدایان زمینی با هدف باروری طبیعت و محصول به منظور تغذیه چهارپایان و فراوانی آن‌جام می‌شد؛ علاوه بر این، آفشاندن گندم، ارزن و جواهرات و نقل و نبات توسط کشاورزان و بازرگانان نشان می‌دهد که آفشاندن مایعات و فدیة به نیروهای برتر زمینی، تنها بخشی از پیشکش‌هایی است که آن‌ها نثار می‌کردند و این رسم، در فرهنگ‌های مختلف، امری رایج بوده است.

منصوری همچنین آورده است که شمن‌ها علاوه بر آفشاندن شراب به منظور شادی ارواح برای تقدیر از خدای صاعقه و رعد و برق به دلیل مبارزه با ارواح پلید و شیاطین، دوغ و شیر نثار می‌کنند. (همان: ۷۵) وی همچنین به نقل از تاریخ سری مغول در مورد شراب‌آفشانی چنگیز می‌گوید: چنگیز روی به طرف خورشید کرد و درحالی که کمربندش را به گردن آویخته بود و کلاهش را در دست داشت به سینه خود می‌کوبید و نه بار به خورشید سجده نمود و بر زمین شراب‌آفشانی کرد. (همان: ۹۴۶)

با توجه به این گفته، باده‌آفشانی علاوه بر ارواح و خدای صاعقه به منظور بزرگداشت خورشید نیز رواج داشته است و می‌توان چنین نتیجه گرفت که باده‌آفشانی فدیة‌ای بوده که به تمامی مظاهر نیرومند طبیعت، نثار می‌شده و اختصاص به موردی منحصر و خاص مانند مُردگان نداشته است.

آیین آفشاندن مایعات و شراب میان هندوان

هندوستان از دیگر تمدن‌های کهنی است که رسم آفشاندن مایعات، میان ساکنان آن

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آشنایی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی/۲۳

به منظور کسب رضایت خدایان رایج بود. صاحب کتاب شناخت اساطیر هند، از پیشکش سومه، شیر و ماست هنگام تقدیم قربانی به منظور حفظ تداوم گردش دورانی جهانی و تداوم قدرت خدایان کاهنان در سنت هندو خبر می‌دهد. (ایونس ۱۳۷۳: ۶۳)

«در مراسم یسنا^۱، سوما^۲ مهم‌ترین پیشکشی بود که مورد استفاده قرار می‌گرفت. در این مراسم، علاوه بر سوما، هدایای حیوانی از قبیل گاو، بزغاله و... و هدایای غیرخونی از قبیل شیر تازه، کره، آب مقدس، میوه، گل، عود و چوب صندل نیز اهداء می‌شد. بدین ترتیب که صبح و وسط روز، مقداری از آن روی آتش قربانگاه ریخته می‌شد، اما غروب هیچ شرابی نباید آفشانده می‌شد زیرا به اعتقاد زردشتیان، این عمل تنها برای دیوها سودمند است.» (جیمز ۱۹۸۱: ۲۰-۲۱)

نوشیدن آیینی یا معجون مقدس میان اقوام هندواروپایی رایج بود. رفته‌رفته نوشیدنی‌های دیگری چون سوما (هوم) در میان هندو اروپاییان و شراب در یونان و روم جایگزین آن شد. (دوستن^۳ ۱۹۸۵: ۵۲)

«در هندوستان هنگام نوشیدن و آفشاندن سومه، مقداری از این شراب را به رسم هدیه به خدایان بر چمن می‌افشانند.» (ناس^۴ ۱۳۷۷: ۹۶) و با این کار، حرارتی را که در نهاد خویش روشن نموده بودند به طور غیبی در نهاد الهه‌ها نیز ایجاد می‌کردند. (حکمت ۱۳۳۷: ۱۷۹)

نمونه دیگر تقدیم شراب به خدایان را می‌توان در مناسک دو فرقه هندو دید. شایگان می‌گوید: هنگامی که دو فرقه کاپالیکا^۵ و کالاموکا^۵ قربانی‌های انسانی انجام می‌دادند و جام‌هایی از شراب، نثار شیوا می‌کردند؛ شراب را ابتداء در کاسه سر مُرده می‌ریختند و می‌نوشیدند. (۱۳۸۹: ۲۲۱-۲۲۰)

با توجه به این مطالب، آفشاندن شراب بر چمن به منظور ترغیب الهه باروری به رویش نباتات و احیای حیات گیاهی است که این امر به نوبه خود، حیات گیاهی - جانوری را نیز تضمین می‌کرد.

1. Yasna
3. Suma
5. Kalamukhas

2. Dostn
4. Kapalikas

آیین آفشاندن مایعات و شراب میان ایرانیان

بررسی‌ها نشان می‌دهد، رسم باده‌آفشانی به قوم یا فرهنگ خاصی (یونانیان) اختصاص ندارد. لسان، آیین جرعه‌آفشانی بر گور را رسمی یونانی می‌داند و می‌گوید: «ایرانیان پیش از اسلام، اصولاً با رسم باده‌آفشانی به هیچ شکل و نوع آن که رسمی یونانی بوده، آشنایی نداشتند و آن را به کار نمی‌بسته‌اند. در روایات تاریخی و ملی ما هم به هیچ وجه، نشانه‌ای از این آیین دیده نمی‌شود.» (۱۳۵۳: ۱۳۴)

با توجه به بررسی‌های انجام شده در مورد ادعای لسان، مبنی بر اینکه ایرانیان پیش از اسلام با رسم باده‌آفشانی آشنایی نداشته‌اند در متون مختلف تاریخی و ادبی به نقل قول‌های مختلفی دست یافتیم که گفته لسان را نقض می‌کند و در موارد فراوانی، ایرانیان به آفشاندن مایعات مختلف (آب، شراب، شیر، برخی گیاهان و...) بر خاک، آب و در مواردی بر آسمان پرداخته‌اند که به این موارد می‌پردازیم.

شراب، آب، شیر، برخی گیاهان، شیر، روغن، عسل، گل‌ها و... از مهم‌ترین پیشکش‌های غیرخونی نزد آریایی‌ها بود. به گفته ناس^۱، عبادت نزد آریان‌های باستان، ساده بود. آن‌ها بر روی سبزه، نشیمنگاهی برای خدایان نامریی قرار می‌دادند و برای آن‌ها شیر، کره، روغن و حبوب پیشکش می‌کردند. نوشیدن شرابِ سوما، هنگام عبادت و قربانی، تکلیفی واجب بود و بخشی از آبِ سوما را بر چمن نثار می‌کردند. (۱۳۷۷: ۹۶)

در آثار کشف‌شده از تمدن ایلام (شهر شوش) نمونه‌هایی از جرعه‌آفشانی بر خاک یافت شده است. نمونه کهن آن در هزاره سوم پیش از میلاد بر مهرهایی در شوش دیده می‌شود. در یکی از این مهرها، ملکه، مقابل خدایی قرار دارد که کوزه‌ای از آب جاری در دست دارد و جریان آب از کوزه بر دست الهه ایلامی (ملکه) جاری می‌شود. (آیت‌اللهی و همکاران ۱۳۹۸: ۵) در مهری دیگر، خدایان و الهه‌هایی مشاهده می‌شوند که گیاهی در دست دارند و آب از دستشان بر زمین یا جامی جاری می‌شود که این مورد نمونه‌های آشکاری از جرعه‌آفشانی بر خاک است. (همان: ۷) بررسی‌ها نشان می‌دهد که آب، شراب، گیاه، گل، آنا و... از رایج‌ترین پیشکش‌ها در این تمدن [ایلام]

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آفشانی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی ۲۵/

است. (پورادا^۱ ۱۹۶۵: ۳۹) در معابد نزدیک زیگورات جغازنبیل، ساغره‌های سفالی بلندی در معبد ناپریش^۲ که برای مصرف خانگی و پیشکش شراب بود، یافت شد. (آیت‌اللهی و همکاران ۱۳۹۸: ۷) در کتیبه ایلامی دیگری، شخصی (کوری‌ناتی هی) آشامیدنی نذری به الهه پیشکش می‌کند. (صراف ۱۳۸۷: ۴۹)

بنا به گفته محققانی چون رضی و کومن، هم پیروان میترا و هم دیوپرستان نوشابه‌ها و شراب‌هایی بر خدایان خود پیشکش می‌کردند. «منشأ و هدف اصلی شراب‌آفشانی در آیین میتراپی به منظور از میان بردن هزاران بدی و دیو است.» (رضی ۱۳۹۰: ۱۹۶) [دیوپرستان] در نیایش‌های روزانه خود که با انجام قربانی‌های خونی همراه بود؛ قربانی‌های گوناگونی به ایزدان آسمانی و دوزخی تقدیم می‌کردند؛ گاه خون آنان را در چاله‌ای می‌ریختند و گاه نوشابه‌هایی پیشکش می‌کردند که قربانی‌های خونین بی‌گمان به دیوان و نوشابه‌ها به ایزدان آسمانی پیشکش می‌شد. (کومن ۱۳۸۰: ۱۷۱)

علاوه بر ایلامیان و مهربان در دوره هخامنشی نیز نشانه‌هایی از آیین شراب‌آفشانی و آفشاندن مایعات دیده می‌شود. بویس^۳ در تاریخ کیش زردشت از قربانی هزار گاو نر توسط خشایارشا برای معبد آتنه در ایلیوم^۴ و جرعه‌آفشانی مغان برای احترام و شادی روان پهلوانان سخن می‌گوید. (۱۳۷۵: ۲۴۵) بروسیوس^۵ نیز درباره وجود این رسم در دوره هخامنشی می‌گوید: «از متون باروی تخت جمشید، معلوم شده است که پارسیان برای خدایان، جرعه‌آفشانی می‌کرده‌اند.» (۱۳۹۲: ۲۳۲) مشکور نیز از شراب‌آفشانی خشایارشا بر دریا به منظور تکریم آفتاب، هنگام عبور از تنگه داردانل^۶ خبر می‌دهد. (۱۳۴۷، ج ۱: ۷۲۳) هندو - ایرانیان نخستین، آب‌ها را ایزدبانوانی به نام آپس تصور می‌کردند و برای آن‌ها نثار می‌کردند. در کیش زردشتی، نثار به آب‌ها شامل سه جزء؛ یعنی شیر، شیره یا عصاره دو گیاه است چنان‌که در کیش زردشتی مرسوم است؛ چه بسا از دیرباز هر خانواده‌ای پیوسته نثار را به نزدیک‌ترین آبگیر یا چشمه تقدیم می‌کردند و این رسم، بخشی از مناسک خاص روحانیان هم بود. (بویس ۱۳۸۹: ۳۴)

1. Porada
3. Boyce
5. Brosius

2. Napirisha
4. Ilium
6. Dardanellia

مصطفوی نیز در مورد نثار شراب میان ایرانیان می‌گوید: «شراب به عنوان خون انگور و خون زمین برای نزدیکی به خدایان، نثار می‌شد و این رسم در ایران جاری بوده است و ایرانیان باستان عقیده داشته‌اند که روان نیاکان و خدای زمین (آناهیتا) از آن سود می‌جوید.» (۱۳۶۹: ۲۲)

آب نیز از دیگر افشاندنی‌های مرسوم در فرهنگ‌های کهن بود. «آب به عنوان منبع کهن هستی و حیات بخش زندگی گیاهان و جانوران و موجودات انسانی در اساطیر ملل گوناگون، همواره مورد توجه بوده است به گونه‌ای که حتی برخی از اقوام، زندگی خدایان را نیز در گروی آن می‌دانستند.» (بریتانیکا ۱۹۹۱: ۸۶۵) مصطفوی دربارهٔ نثار آب و شراب می‌گوید: «آب و شراب دو هدیهٔ مهم به درگاه مردگان محسوب می‌شدند تا بدین طریق نیروی رو به زوال آن‌ها تجدید شود.» (۱۳۶۹: ۶۶-۶۵)

به نظر می‌رسد باور به تأثیر خون بر باروری طبیعت و تجدید حیات گیاهی - جانوری و اسطورهٔ پدید آمدن تاک از خون گاو در اساطیر ایرانی در شکل‌گیری اندیشهٔ باده‌آشانی، نقش برجسته‌ای ایفا می‌کند. تصور انسان ابتدایی مبنی بر جادوی شباهت و تقلید نیز بسیار در این امر موثر بوده است؛ زیرا بنابر جادوی شباهت، افراد با توجه به همانندی رنگ خون و شراب از شراب‌آشانی بر خاک به عنوان جایگزینی برای ریختن خون بر خاک به منظور باروری و جلب رضایت خدایان و ارواح درگذشتگان و پهلوانان استفاده می‌کردند. بعدها با پیشرفت جوامع و تعدیل قربانی‌های خونی و تغییرات اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی افشاندن سایر مایعات، جایگزین ریختن خون قربانی و باده‌آشانی بر خاک می‌شود.

آیین افشاندن مایعات و شراب میان اقوام ساکن در بین‌النهرین

سرزمین بزرگ بین‌النهرین از دیگر تمدن‌هایی است که در کهن‌ترین اعصار آن، نشانه‌هایی از رسم ساغرریزی دیده می‌شود. نخستین بار، رسم شراب‌آشانی بر خاک در اسطورهٔ گیل‌گمش دیده می‌شود و این روایت، انتساب این رسم به قوم خاصی

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آفشانی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی / ۲۷

را بی‌اعتبار می‌کند. هنگامی که گیل‌گمش از ثوت‌نه‌پیش‌تیم^۱ می‌پرسد، چگونه به زندگی جاوید که به معنی ایستایی جادوان است، دست یافت، ثوت‌نه‌پیش‌تیم از توفان بزرگ و این‌که چگونه از طوفان، جان به در بُرد، سخن می‌گوید؛ او پس از آنکه حیوانات را سوار کشتی می‌کند و از توفان رهایی می‌یابد، پرندگان و حیوانات را رها می‌کند و قربانی می‌دهد و ساغرریزی می‌کند. «پس همه پرندگان را در بادی که از چهارسو می‌وزید رها کردم و یکی را قربانی دادم. از فراز کوه بر قله، ساغرریزی کردم، هفت و هفت ساغر لبالب کردم و در کنار جام نی‌شکر، چوب سدر و مورد را برافروختم، بوی خوش در مشام خدایان نشست و آنان را هوش آمد؛ خدایان چون مگسان بر قربانی گرد آمدند.» (گرَی ۱۳۷۸: ۸۴) در فرهنگ بین‌النهرین (بابل) «در اجرای مراسم فصلی، همیشه نیایش نقش بنیادینی دارد و نمونه‌ای از بهره‌گیری از جادوی تقلیدی در مراسم پیچیده‌تر، مراسم ساغرریزی آب بر مذبح در جشن سال نو در آیین یهود است که طی آن، این ماجرا یادآور نزول باران به هنگام در فصل نو و فراهم شدن اطمینان و آرامش است.» (همان: ۱۳۰)

با توجه به این گفته و اهمیت جادوی تقلیدی در تصور انسان ابتدایی، مبنی بر جاندار انگاشتن عناصر طبیعت، می‌توان استنباط کرد در واقع گذشتگان باور داشتند با اجرای مراسم باده‌آفشانی و ساغرریزی این الگو را به طبیعت بدهند تا طبیعت به تقلید این عمل پردازد و زمین و موجودات را از قطرات باران سیراب کند. در واقع آن‌ها با چنین اعمالی، هراس و نگرانی خود را از خشک‌سالی و بی‌بارانی کاهش می‌دادند و به تصور خود با این جادوی شباهت، حیات گیاهی - جانوری را حفظ می‌کردند.

در رابطه با شراب‌آفشانی پژوهشگران عقاید متفاوتی دارند؛ قزوینی و نجمی باده‌آفشانی را رسمی ایرانی، معین و لسان آن را رسمی یونانی، منصوری آن را منسوب به تُرکان و مغولان و آیت‌اللهی و همکاران آن را مربوط به اقوام هند و اروپایی می‌دانند. با توجه به بررسی‌های انجام شده باید گفت: رسم باده‌آفشانی و پیشکش

انواع مایعات چون شیر، شیرۀ برخی گیاهان، آب و... در میان اغلب ملت‌های دنیا رایج بوده است و به فرهنگ خاصی اختصاص ندارد. با توجه به اینکه که در فرهنگ‌های مختلف، تقدیم قربانی به دو صورت خونی و غیرخونی انجام می‌شد و معتقدان بخشی از داشته‌های مادی خود را به روش‌های مختلف به خدایان و نیروهای برتر تقدیم می‌کردند؛ به نظر می‌رسد، رسم جرعه‌آفشانی بر خاک، ریشه در رسم کهن ریختن خون قربانی بر خاک به منظور باروری طبیعت و حیات جانوری و گیاهی دارد و در اغلب فرهنگ‌های مختلف وجود داشته است که دنباله و شکل تعدیل یافته آن به صورت باده‌آفشانی بر خاک و مزار مردگان نمود یافته است. چنین رسمی با هدف جلب رضایت خدایان و نیروهای حاکم بر طبیعت انجام می‌شد و نوعی جادوی تقلیدی یا شباهت بود زیرا باید برای حصول مقصود، نهایت همسانی و شباهت میان دو امر باید رعایت شود و شراب سرخ از هر چیزی به خون قربانی شبیه‌تر است و معتقدان این شباهت را مد نظر داشته‌اند. رفته‌رفته با توجه به سیر تعدیل قربانی و دگرگونی‌های اجتماعی - فرهنگی، نثار انواع مایعات (شیر، شیرۀ برخی گیاهان، عسل، آب و...) نیز رواج می‌یابد.

ارتباط خون و شراب در اشعار شاعران

با بررسی متون تاریخی و دیوان شاعران، تصاویر و مضامین فراوانی دیده می‌شود که به ارتباط باده و خون و خوردن باده به جای خون (به استعاره) اشاره شده است و چنین اندیشه‌ای نشانگر تعدیل قربانی از خونی به غیرخونی است. در اساطیر ایران از خون گاو یکتاآفریده، انگور پدید آمد. هنگامی که گاو توسط اهریمن کشته می‌شود در محل کشته‌شدن گاو، پنجاه و پنج گونه دانه و دوازده گونه گیاه می‌روید و از خونس انگور پدید می‌آید به همین دلیل، انگور نماد خون و نیروی حیات است. (بهار ۱۳۹۱: ۴۶) در گزیده زادسپرم آمده است که از خونِ گاوِ یکتاآفریده، «می» پدید آمد و می،

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آشنایی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی/ ۲۹

خون است. در مجارستان نیز می‌را خونِ گاو می‌دانند و شراب به عنوان خونِ انگور و خونِ زمین برای نزدیکی به خدایان، پیشکش می‌شد. (قائمی ۱۳۹۲: ۶۹)

در دین مسیحیت نیز در مراسم عشاء ربانی^۱ چنین باوری به صورت نمادین رایج است. مسیحیان معتقدند که نان، نشانی از جسم مسیح و شراب در شمار خونِ اوست و چون نان و شراب بخورند و بنوشند، خون و گوشت مسیح در بدنشان وارد شده و همسانِ او پاک و خداگونه می‌گردند. (مصطفوی ۱۳۶۹: ۱۵۵)

علاوه بر متون تاریخی در متون مختلف حماسی، غنایی و عرفانی نیز شاعران در قالب اشعار گوناگون به شباهت و رابطه خون و شراب اشاره کرده‌اند و با استفاده از استعاره، شراب را خون دانسته‌اند و با توجه به این، پیوند شباهت، مضامین مختلفی خلق کرده‌اند. به نمونه‌هایی از این موارد اشاره می‌کنیم.

جمشید پس از گریختن به کابل، بر درِ تاکستان دختر کورنگ شاه از کنیز او شراب طلب می‌کند و از آن (به استعاره) با عنوان خون یاد می‌کند.

از آن خون با خوشه آمیخته که هست از رگ تاک رز ریخته
سه جام از خداوند این رز بخواه به من ده، رهان جانم از رنج راه
(اسدی طوسی ۱۳۱۷: ۲۴)

صحنه‌های نبرد از دیگر بسترهایی است که شاعران به این شباهت پرداخته‌اند. در نبرد نریمان با لشکر خاقان، اسدی طوسی کشتار و چکیدن خون از دست نریمان را به کف می‌گساران تشبیه کرده است.

زره‌پوش در صف شدی رزم‌کوش برون آمدی باز مصقول‌پوش
کفش چون کف می‌گساران شده چکان خون ازو هم‌چو باران شده
(همان: ۳۷۸)

در حدیقه نیز سنایی در ذم دنیا دوستی و منع شراب از شراب با صفت خون رز نام می‌برد.

زآن چنان خون که از لگد ریزند پس زتابوت خم برانگیزند
چون چو شیران به کرد خون نچری همچو روباه خون رز چه خوری
(سنایی ۱۳۶۸: ۳۹۴)

در *اسکندرنامه*، اسکندر، نوشابه (ملکه بردع) و کنیزکانش را به عشرت دعوت می‌کند و از شراب با عنوان خون خام یاد می‌کند.

به رسم فریدون و آیین کی ستانیم داد دل از رود و می
مگر چون برافروزد آتش ز جام شود کار ما پخته زآن خون خام
(نظامی ۱۳۸۴: ۷۵۷)

نظامی پس از پیروزی اسکندر بر روسیان در توصیف شراب به طور ضمنی به باور کهن تأثیر خون در باروری نباتات و زمین اشاره می‌کند و رنگ و بو شراب (بوته آن) را حاصل سیراب شدن با خون می‌داند. در مصرع دوم بیت بعد نیز به خواص حیات‌بخشی خون می‌پردازد.

بیا ساقی آن رنگ‌داده عبیر که رنگش ز خون داد دهقان پیر
بده تا مگر چون درآید به چنگ دهد رنگ و آبش مرا آب و رنگ
(همان: ۸۴۲)

در *مصیبت‌نامه*، عارفی، دیوانه‌ای را زار و پریشان بر خاک می‌بیند و حال وی را جویا می‌شود، دیوانه در پاسخ شراب را خون می‌خواند:

مرد مجنون گفت پس پنجاه سال همچو من در خون‌نشین در کل حال
کاسه پر خون تو می‌خور ای عزیز بعد از آن می‌ده به من یک کاسه نیز
(عطار ۱۳۸۵: ۱۵۰)

در داستان فریفته شدن شهری به وسیله روستایی، مولانا افراد فریبکار و ریاکار را سرزنش می‌کند:

تو چه خود را گیج و بی‌خود کرده‌ای خون رز کو، خون ما را خورده‌ای
(مولوی ۱۳۹۱، ج ۳: ۱۷۶)

زآن رشک که لب نهذ قده بر لب تو ننشینم تا خون قده باز خورم
(راوندی ۱۹۲۱م: ۴۲۵)

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آشنایی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی / ۳۱

یارب چه غمزه کرد صراحی که خون خُم
با نعره‌های غلغله‌اش اندر گلو بیست
(حافظ ۱۳۸۵: ۸۱)

شراب‌آشنایی بر خاک در متون حماسی

در فرهنگ نمادها، شراب نماد زندگی پنهان و جوانی است. شراب با رنگ سرخ‌ش، نشانه طراوت و شادابی است. (شوالیه و گبران ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۰۸) معین درباره جرعه‌ریزی بر خاک می‌گوید: یونانیان، مو را گیاهی آسمانی می‌دانستند و لطیف‌ترین عصاره نباتی را (شراب) به خاکیان می‌بخشیدند و برای سپاسگزاری از خدای شراب، هنگام نوشیدن آن، جرعه‌ای بر خاک نثار می‌کردند. (۱۳۲۴: ۵۵-۵۴)

شایان ذکر است که شراب‌آشنایی بر خاک در متون حماسی (برخلاف متون دیگر)، جنبه حقیقی دارد و اشاره به رسمی رایج است. برخلاف گفته برخی پژوهشگران که معتقد بودند جرعه‌آشنایی در متون ادبی، انعکاسی نیافته است و ایرانیان با این رسم آشنایی نداشته‌اند در متون حماسی، یک مورد در *کوش نامه* و پنج مورد در *اسکندرنامه* نظامی‌گنجوی، یافت شد؛ علاوه بر این موارد در *شاهنامه* نیز دو مورد از رسم آمیختن شراب و مُشک و نثار آن بر بزرگان دیده می‌شود که در واقع شیوه‌ای بدیع از باده‌آشنایی است که در هیچ فرهنگی سابقه ندارد و چنین به نظر می‌رسد که این عمل به منظور تکریم بزرگان انجام شده است. شایان ذکر است که در گذشته می‌را با مواد خوشبو، معطر می‌کردند.

هنگام ورود پسران فریدون به یمن برای ملاقات با سرو و دختران او، مردم یمن علاوه بر اینکه بر آن‌ها گوهر و زعفران نثار می‌کنند، مُشک را با می‌می‌آمیزند و بر سواران و اسبان می‌آشاندند.

همی گوهر و زعفران ریختند همه یال
همی مُشک با می برآمیختند
اسبان پُر از مُشک و می
پراکنده دینار در زیر پی
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۳)

هنگامی که دختر خاقان را به عنوان عروس کسری به ایران می‌آورند، ایرانیان، مُشک را با می می‌آمیزند و بر دختر خاقان نثار می‌کنند.

وز ایران همه کودک و مرد و زن به راه بُت چین شدند انجمن
ز بالا بر ایشان گهر ریختند به پی زعفران و درم بیختند
برآمخته طشت‌های خلوق جهان پُر شد از ناله کوس و بوق
همه یال اسبان پُر از مُشک و می شکر با درم ریخته زیر پی
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۵۲۲)

در این ابیات به آمیختن مُشک با شراب و آفشاندن آن بر افراد و فضای جشن اشاره شده است و نشان می‌دهد که رسم شراب‌آفشانی همراه با آفشاندن زر و گوهر و انواع مواد خوشبو در ایران پیش از اسلام نیز معمول بوده است. در کوش‌نامه نیز پس از آن‌که کارم و بزرگان به استقبال نستوه (فرستاده فریدون) می‌روند، مجلس بزمی مهیا می‌کنند و پس از باده‌خواری بر زمین شراب‌آفشانی می‌کنند.

پرسید کارم ز شاه بلند وز آن مایه‌ور بارگاه بلند
انوشه‌ست گفتا به فرّ تو شاه همان نیک‌دل خواهر نیک‌خواه
ز هر دو درود فراوان پذیر ز خویشان دیگر ز بُرنا و پیر
چنان بازگشتند با رود و می که از جرعه سرمست شد خاک پی
(ابی‌الخیر ۱۳۷۷: ۴۵۵)

در *اسکندرنامه* نیز آمده است که هنگام تولد اسکندر، اخترشناسان سرنوشت درخشانی برای او پیش‌بینی می‌کنند و پدرش به شادی این مژده بر زمین شراب می‌افشاند.

ز احکام هفت اختر آمد پدید که دنیا بدو داد خواهد کلید
از آن فرّخی، مرد اخترشناس خبر داد تا کرد خسرو سپاس
شه از مهر فرزند پیروزبخت در گنج بگشاد و بر شد به تخت
به پیروزی آن می مشکبوی می و مُشک می‌ریخت بر طرف جوی
(نظامی ۱۳۸۴: ۶۶۰)

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌افشانی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی/ ۳۳

در این ابیات نیز همچون شاهنامه، می را با مُشک می‌آمیخته‌اند و بر زمین نثار می‌کرده‌اند.

روزی اسکندر در حال بزم و گفت‌وگو با ندیمان به باده نوشی و شراب‌افشانی بر خاک می‌پردازد و پیشکاران در محل جرعه‌ریزی وی، درخت می‌کاشتند.

گزارش کن زیور تاج و تخت	چنین گفت کان شاه فیروزبخت
یکی روز فارغ‌دل و شادبهر	برآسوده بود از هوس‌های دهر
می ناب در جام شاهنشهی	گهی پُر همی کرد و گاهی تهی
حکیمان هشیار دل پیش او	خردمند مونس، خرد خویش او
به هر نسبتی کامد از بانگ چنگ	سخن شد بسی در نمط‌های تنگ
به هر جرعه‌ای می که شه می‌فشاند	مهندس درختی درو می‌نشانند
درخشان شده می چو روشن درخش	قدح شگرافشان و می نوش‌بخش

(نظامی ۱۳۸۴: ۶۸۹)

اسکندر، نوشابه (ملکه بردع) و کنیزکانش را به عشرت دعوت می‌کند و می‌گوید:

به رسم فریدون و آیین کی	ستانیم داد دل از رود و می
مگر چون برافروزد آتش ز جام	شود کار ما پخته زآن خون خام
زمین را به جرعه معبر کنیم	به سرشوی شادی گلی تر کنیم

(همان: ۷۵۷)

خوشبو کردن زمین با جرعه‌های شراب نیز در این ابیات، می‌تواند دلیلی بر این باشد که شراب را با مواد خوشبو می‌آمیخته‌اند. در این ابیات از شراب با استعاره (خون خام) یاد شده است و دقیقاً معنای این‌همانی در ذهن شاعر بوده است و این عقیده را قوت می‌بخشد که شراب‌خواری و باده‌نوشی جایگزین و رسم تعدیل یافته نوشیدن خون قربانی‌های انسانی و حیوانی است.

اسکندر پس از مشاوره با ندیمان، تصمیم می‌گیرد از سرزمین‌ها مختلف دیدن کند و به اطرافیان می‌گوید که قصد دارم به سمت البرز و دریای خزر سفر کنم و به جرعه‌افشانی بپردازم.

نخستین خرامش درین کوچگاه	به البرز خواهم برون بُرد راه
وزآن کوچ فرخ درآیم به دشت	ز صحرا به دریا کنم بازگشت

تماشای دریای خزران کنم ز جرعه برو گوهرافشان کنم
(نظامی: ۱۳۸۴: ۷۶۱)

پس از اطاعت خاقان، اسکندر به شادی این توفیق و پیروزی به یاد جم به
شراب‌افشانی می‌پردازد.

سکندر منش کرد بر باده تیز ز می کرد یاقوت را جرعه‌ریز
نشست از گه شام تا صبحدم روان کرد بر یاد جم جام جم
(همان: ۸۰۲)

شراب‌افشانی بر خاک، نوعی پیشکش و فدیة به منظور نیرومندی، تقویت و جلب رضایت خدایانی باشد که در زمین قرار دارند. علاوه بر این در مواردی که به یاد درگذشتگان بر زمین شراب می‌افشانند که این عمل نیز جایگزینی برای نثار خون به روان درگذشتگان است که با هدف جلب رضایت، آرامش و نیروبخشی به آنان انجام می‌شود.

شراب‌افشانی بر خاک در متون غنایی

آفشاندن شراب و مایعات بر زمین در متون غنایی نیز بازتاب دارد. نظامی در آثاری چون: *مخزن‌الاسرار*، *خسرو و شیرین* و *لیلی و مجنون* در توصیف میدان نبرد و خونریزی پهلوانان، توصیف طلوع خورشید و اندرز دادن به رسم شراب‌افشانی بر خاک اشاره می‌کند که در این موارد شاعر اغلب به منظور تصویرسازی و مضمون-آفرینی از این آیین استفاده می‌کند. به عنوان نمونه به مواردی از این رسم در متون غنایی اشاره می‌شود.

نظامی در *مخزن‌الاسرار* هنگام ستایش علاءالدین کرپ آرسلان به رسم باده‌افشانی بر خاک اشاره می‌کند و می‌گوید:

باده چون خاک را دهد ساقی نام دهقان کجا بود باقی؟
جز تو کز داد و داشت حرمیست کیست کورا به جای خود کرمیست؟

(همان: ۳۲)

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آفشانی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی/ ۳۵

در خسرو و شیرین نیز مهین بانو نیز، هنگام اندرز به شیرین به رسم باده‌افشانی اشاره می‌کند.

بسا گل را که نغز و تر گرفتند بیفگندند چون بو برگرفتند
بسا باده که در ساغر کشیدند به جرعه ریختندش چون چشیدند
(نظامی: ۱۳۸۴: ۱۴۷)

در جای دیگر از خسرو و شیرین، نظامی هنگام توصیف طلوع خورشید از تصویر باده‌آفشاندن بر خاک یاری می‌گیرد.

فلک چون جام یاقوتین روان کرد ز جرعه خاک را یاقوت‌سان کرد
ملک برخاست، جام باده در دست هنوز از باده دوشینه سرمست
(همان: ۱۶۲)

در داستان لیلی و مجنون نیز نوفل پس از آگاهی از عشق لیلی و مجنون با جنگاورانش به قبیله لیلی حمله می‌برد. نظامی در توصیف نبرد و خونریزی دو گروه به رسم شراب‌آفشاندن بر خاک می‌پردازد.

دریای مصاف گشت جوشان گشتند مبارزان خروشان
شمشیر ز خون جام بر دست می‌کرد به جرعه خاک را مست
(همان: ۳۷۶)

در این ابیات، نظامی به باور ریختن خون بر خاک و باروی آن اشاره کرده است.

شراب‌آفشانی بر خاک در متون نظم عرفانی

در متون عرفانی، شش مورد از این رسم در اشعار شاعرانی همچون عطار و مولانا یافت شد که مفهوم باده‌آفشاندن و جرعه‌ریزی بر خاک در این ابیات، معنایی مجازی یافته است. شراب‌آفشاندن بر خاک در متون عرفانی، تفاوت برجسته‌ای با متون حماسی و غنایی می‌یابد؛ در متون عرفانی با توجه به تحریم شراب، اشاره شاعران به این رسم، صرفاً جنبه مجازی دارد و باده در این ابیات، استعاره از عشق و معرفت الهی است و برای بیان محبت حق و جلوه آن به مخلوقات به کار می‌رود؛ نه به

مفهوم واقعی ریختن شراب بر خاک به منظور جلب خشنودی خدایان زمینی و ارواح درگذشتگان.

در *اسرارنامه*، عطار در حکایتی، سه حاجت از خداوند می‌طلبد و خواستار دعای خیر در حقّ خود می‌شود و در ادامه با توسل به آیین جرعه‌افشانی از مخاطب می‌خواهد پس از مرگ در حقّ وی دعای خیر کند و بر مزار وی بگرید.

خداوندا به فضلت دل قوی باد
کسی کز ما کند بر نیکویی یاد
قرین نور باد آن پاک‌رای
که این گوینده را گوید دعایی
گرت در جام خود خونبست برخیز
ز چشم خون‌فشان بر خاک ما ریز
(عطار ۱۳۸۲: ۱۸۷)

در این ابیات، خون استعاره از شراب است و در این ابیات باورهای مرتبط با آنیمیسیم و پرستش مُردگان و تقدیم باده به روان آنان با هدف تقویت و شادی روان درگذشتگان دیده می‌شود.

مولانا در داستان طوطی و بازرگان، (آنجا که طوطی از او می‌خواهد پیامش را به طوطیان هند برساند) نیز به رسم شراب‌افشانی بر یاد و سلامتی دوستان اشاره می‌کند.

ای حریفان بُتِ موزونِ خود
من قَدَح‌ها می‌خورم پُر خونِ خود
یک قَدَحِ مِیِ نوشِ کن بر یادِ من
گر همی خواهی که بدهی دادِ من
یا به یادِ این فتادهٔ خاک‌بیز
چون‌که خوردی، جرعه‌ای بر خاک‌ریز
(مولوی ۱/۱۳۹۱/۴۹۷)

وقتی بایزید بسطامی در ری، نفعهٔ ابوالحسن خرقانی را می‌شنود و مست می‌شود، مریدی با اشاره به رسم جرعه‌افشانی از وی می‌خواهد تا او را نیز از معارف ربانی بی‌بهره نگذارد.

هر دمی یعقوب‌وار از یوسفی
می‌رسد اندر مَشامِ تو شفا
قطره‌ای بر ریز بر ما زان سبو
شمه‌ای زان گُلستان با ما بگو
ای فلک‌پیمای چُستِ چُست، خیز
زانچه خوردی جرعه‌ای بر ما بریز
(همان ۴/۵۳۲)

مولانا در ادامهٔ داستان جبّه (فرجی) دریدن صوفی و فرج یافتن او از رسم جرعه‌افشاندن برای بیان مطالب عرفانی خود بهره می‌گیرد. در این ابیات بر آفشاندن

س ۲۰ - ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آشنایی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی/۳۷

شراب به افتخار اجرام آسمانی (ماه، خورشید، حمل، عرش، کُرسی و زُحل) سخن می‌رود.

جُرعه‌ای بر ریختی ز آن خُفیه جام
هست بر زلف و رُخ از جُرعه‌ش نشان
جرعه خاک‌آمیز چون معجون کند
هر کسی پیشِ کلوخی جامه چاک
جرعه‌ای بر ماه و خورشید و حمل
جرعه‌ای بر عرش و کُرسی و زُحل
بر زمین خاک من کَاسِ الکرام
خاک را شاهان همی لیسند از آن
مر تو را تا صاف او خود چون کند؟
کان کلوخ از حُسن آمد جُرعه‌ناک
(مولوی ۱۳۹۱/۵/۱۲۱-۱۱۹)

در مقامات حمیدی نیز دو بیت عربی و فارسی با مضمون شراب‌آشنایی بر آسمان یافت شد که به نظر می‌رسد صورت کهن این باور، برخلاف باده‌آشناندن بر خاک که به منظور تکریم و جلب رضایت خدایان زمینی انجام می‌گرفت با هدف جلب رضایت خدایان و اجرام آسمانی و بارش باران و نزولات آسمانی انجام شده است و در واقع آشناندن شراب و فروریختن قطراب آن بر زمین، تلاش برای وادار کردن آسمان به نزول باران و برکت طبیعت و حیات جانوری - گیاهی است که نوعی جادوی همانندی و تلاشی برای حفظ باروری و نظم طبیعت است.

و إذا رمیت بسورِ کأسک فی الهوا
عادت علیک من العقیق عُقودا
(بلخی ۱۳۳۹: ۷۳)

و جرعه‌های کأس براندازی از هوا
آید هزار عقد عقیقین بر تو باز
(همان: ۷۴)

در ایران باستان، مهریان در فروردین‌ماه، گاوی را برای خدای مهر و ایزدان آسمانی قربانی می‌کردند و خونش را به آسمان می‌پاشیدند که این عمل، تقدیم سهم خدایان از قربانی است؛ آن‌گاه مقداری از خون قربانی را بر خاک می‌پاشیدند و علامت‌هایی از خون را بر پیشانی افراد می‌کشیدند. پس از مخالفت زردشت با قربانی‌های خونین، ریختن مایعات بر خاک، جای آن را گرفت. (حیدری ۱۳۹۸: ۱۱۲-۱۱۱)

مولانا نیز در ادامه داستان جبه (فرجی) دریدن صوفی و فرج یافتن او، جرعه‌آشنایی خداوند بر خاک را دلیل خلق انسان عنوان می‌کند که در این ابیات، مفهوم

جرعه‌آفشانی با رسم معمول آن در متون حماسی و غنایی متفاوت است و شاعر از این اصطلاح به منظور مضمون‌سازی و بستری برای بیان مطالب معرفتی استفاده کرده است و بار کنایی دارد.

جرعه‌ای چون ریخت ساقی آلت
جوش کرد آن خاک و ما زان جوششیم
بر سر این شوره خاک زبردست
جرعه‌ای دیگر که بس بی‌کوششیم
(مولوی ۱۳۹۱/۵/۱۲۴-۱۲۳)

و پس از اشاره به نتیجه و پاداش عمل صالح برای بیان ثواب یاری دادن دیگران از رسم جرعه‌آفشاندن بهره می‌برد.

قرض ده زین دولت اندر آقرضوا
جرعه بر خاک وفا آنکس که ریخت
تا که صد دولت ببینی پیشرو
کی تواند صید دولت زو گریخت
(همان: ۲۹۱-۲۹۰)

حافظ نیز در بیتی، شراب‌آفشانی بر خاک را دارای سود و فایده برای زمین و شاید افراد مدفون‌شده در آن می‌داند.

اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک
از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۰۳)

نتیجه

در رابطه با شراب‌آفشانی پژوهشگران عقاید متفاوتی دارند: قزوینی و نجمی باده‌آفشانی را رسمی ایرانی، معین و لسان آن را رسمی یونانی، منصوری آن را منسوب به تُرکان و مغولان و آیت‌اللهی و همکاران آن را مربوط به اقوام هند و اروپایی می‌دانند. با توجه به بررسی‌های انجام شده باید گفت که رسم باده‌آفشانی و پیشکش انواع مایعات چون شیر، روغن، شیره برخی گیاهان، آب و... در میان اغلب ملت‌های دنیا رایج بوده است و به فرهنگ خاصی اختصاص ندارد. با توجه به این‌که در فرهنگ‌های مختلف، تقدیم قربانی به دو صورت خونی و غیرخونی انجام می‌شد و معتقدان بخشی از داشته‌های مادی خود را به روش‌های مختلف به خدایان و نیروهای

برتر تقدیم می‌کردند؛ به نظر می‌رسد، رسم جرعه‌آفشانی بر خاک، ریشه در رسم کهن ریختن خون قربانی بر خاک به منظور باروری طبیعت و حیات جانوری و گیاهی دارد و در اغلب فرهنگ‌های مختلف وجود داشته است که دنباله و شکل تعدیل یافته آن به صورت باده‌آفشانی بر خاک و مزار مردگان نمود یافته است. چنین رسمی با هدف جلب رضایت خدایان و نیروهای حاکم بر طبیعت انجام می‌شد و نوعی جادوی تقلیدی یا شباهت بود زیرا نباید برای حصول مقصود، نهایت همسانی و شباهت میان دو امر رعایت شود و شراب سرخ از هر چیزی به خون قربانی شبیه‌تر است و معتقدان این شباهت را مد نظر داشته‌اند. رفته‌رفته با توجه به سیر تعدیل قربانی و دگرگونی‌های اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی نثار انواع مایعات (شیر، شیرۀ برخی گیاهان، عسل، آب و...) نیز رواج می‌یابد.

برخلاف گفته برخی پژوهشگران که معتقد بودند جرعه‌آفشانی در متون ادبی، انعکاسی نیافته است و ایرانیان با این رسم آشنایی نداشته‌اند در متون حماسی، یک مورد در *کوش‌نامه* و پنج مورد در *اسکندرنامه* نظامی گنجوی، یافت شد؛ علاوه بر این موارد در *شاهنامه* نیز دو مورد از رسم آمیختن شراب و مُشک و نثار آن بر بزرگان دیده می‌شود که در واقع شیوه‌ای بدیع از باده‌آفشانی است که در هیچ فرهنگی سابقه ندارد و چنین به نظر می‌رسد که این عمل به منظور تکریم بزرگان انجام شده است. در متون غنایی نیز آیین باده‌آفشاندن انعکاس چشمگیری ندارد و تنها چهار مصداق از آن در هفت‌پیکر یافت شد که شاعر، اغلب به منظور بیان مقاصد شاعرانه (پند و اندرز، ستایش شاه، توصیف طلوع آفتاب و توصیف صحنه نبرد) به این رسم اشاره کرده است. در متون عرفانی نیز شش مورد از این رسم در اشعار شاعرانی همچون عطار و مولانا یافت شد که مفهوم باده‌آفشاندن و جرعه‌ریزی بر خاک در این ابیات، معنایی مجازی یافته است و با رسم باده‌آفشاندن در متون حماسی متفاوت است. در واقع آیین باده‌آفشاندن در متون عرفانی در مقایسه با متون حماسی و غنایی مفهوم متفاوتی می‌یابد. در متون عرفانی با توجه به تحریم شراب، اشاره شاعران به این رسم، صرفاً جنبه مجازی دارد و باده در این ابیات، استعاره از عشق و معرفت الهی است و برای بیان محبت حق و جلوه آن به مخلوقات به کار می‌رود؛ نه به مفهوم واقعی ریختن شراب بر خاک به منظور جلب خشنودی خدایان زمینی و

ارواح درگذشتگان. گاه در برخی متون، مصادیقی از شراب‌آفشاندن بر آسمان و اجرام آسمانی یافت شد که به نظر می‌رسد این عمل ریشه در باورهای کهن و پرستش اجرام آسمانی دارد که به منظور جلب رضایت خدایان و اجرام آسمانی و بارش باران و نزولات آسمانی انجام شده است و در واقع آفشاندن به سمت آسمان شراب و فروریختن قطراب آن بر زمین، نوعی جادوی تقلیدی به منظور وادار کردن آسمان به نزول باران و برکت طبیعت و حیات جانوری - گیاهی است.

کتابنامه

- ابی‌الخیر، ایرانشاه، ۱۳۷۷. *کوشش‌نامه*. به کوشش جلال متینی، چ ۱، تهران: علمی.
- اسدی طوسی، ابونصر علی‌بن محمد، ۱۳۱۷. *گرشاسب‌نامه*. به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: چاپخانه بروخیم.
- اسمیت، ژوئل، ۱۳۸۴. *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه شهلا برادران خسروشاهی، تهران: روزبهان.
- افشاری، مهران، ۱۳۸۲. اعجاز قطره. *پژوهش‌های ایرانشناسی*، س ۱۵، ش ۵۹، صص. ۵۵۷-۵۶۴.
- امیدی، ایوب، ۱۴۰۲. باده نوشی‌های آیینی صورت تعدیل یافته خوردن خون قربانی. *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س ۱۹، ش ۷۰، صص. ۴۴-۱۳.
- DOI:dx.doi.org/ 10.30495/mmlq.2022.697529.
- ایونس، ورونیکا، ۱۳۷۳. *شناخت اساطیر هند*. ترجمه باجلان فرخی، چ ۱، تهران: اساطیر.
- آیت‌اللهی، حبیب‌الله و همکاران، ۱۳۹۸. بررسی مفاهیم نمادین جرعه‌آفشانی، تقدیم جرعه و گل در ایران باستان و تداوم آن هنر در دوره اسلامی. *جامعه‌شناسی تاریخی*، د ۱۱، ش ۱، صص. ۲۲-۱.
- برزگرخالقی، محمدرضا، نیساری تبریزی، رقیه، ۱۳۸۹. بررسی مضامین مشترک ساقی‌نامه‌های ابن‌فارض و فضولی بغدادی. *لسان‌مبین*، ش ۲، صص. ۲۰-۱.
- بروسیوس، ماریا. ۱۳۹۲. *شاهنشاهی هخامنشی*. ترجمه هایده مشایخ، چ ۲، تهران: ماهی.
- برومندسعید، جواد. ۱۳۸۴. *جرعه‌فشانی*. تهران: ترفند.
- بلخی، حمیدالدین، ۱۳۳۹. *مقامات حمیدی*. چاپ سید علی‌اکبر ابرقویی، اصفهان: چاپخانه محمدی.
- بویس، مری، ۱۳۷۵. *تاریخ کیش زردشتی*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: توس.
- بهار، مهرداد، ۱۳۹۱. *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ ۹، تهران: آگاه.

- س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آشنائی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی / ۴۱
- بهار، مهرداد، ۱۳۸۶. *از اسطوره تا تاریخ*. چ ۵، تهران: چشمه.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۵، *دیوان*، بر اساس نسخه قزوینی و غنی با مقدمه نصرالله آژنگ. تهران: محمد.
- حکمت، علی اصغر. ۱۳۳۷. سرزمین هند، تهران: دانشگاه تهران.
- حیدری، حسن و صادق پورمبارکه، مژگان، ۱۳۹۸. *اسطوره خون*. ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، س ۱۵، ش ۵۵، صص. ۱۴۰-۱۰۷.
- دورانت، ویل، ۱۳۸۵. *لذات فلسفه*. ترجمه عباس زریاب‌خویی، تهران: علمی و فرهنگی.
- راوندی، محمدبن علی، ۱۹۲۱م. *راحة الصدور*. تصحیح محمد اقبال، تهران: علمی.
- رضی، هاشم، ۱۳۹۰. *آیین مغان پژوهشی درباره دین‌های ایران باستان*. چ ۳، تهران: سخن.
- _____، ۱۳۸۱. *آیین مهر*. تهران: بهجت.
- روزنبرگ، دونتا، ۱۳۸۶. *اساطیر جهان*. ترجمه عبدالحسین شریفیان، چ ۲، تهران: اساطیر.
- سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم، ۱۳۶۸. *حدیقه‌الحدیقه و شریعه‌الطریقه*. تصحیح سید محمدتقی مدرس‌رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- شایگان، داریوش. ۱۳۸۹. *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، چ ۷، ج ۲-۱، تهران: امیرکبیر.
- شمیسا، سیروس، ۱۳۸۷. *فرهنگ اشارات و تلمیحات*. چاپ دوم، تهران: میترا.
- شوالیه، ژان؛ آلن گبران، آلن، ۱۳۸۴. *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضائی، تهران: جیحون.
- صراف، محمدرحیم، ۱۳۸۷. *مذهب قوم ایلام*. چ ۲، تهران: سمت.
- عطاری، فریدالدین، ۱۳۸۵. *مصیبت‌نامه*. به کوشش محمدحسین مجدّم، چ ۷، تهران: زوار.
- _____، ۱۳۸۲. *اسرارنامه*. چ ۴، تهران: زوار.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۸۶. *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق با همکاری محمود امیدسالار و ابوالفضل خطیبی، جلد ۱-۸، تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- فریزر، جیمز، ۱۳۸۷. *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- قائمی، فرزاد، ۱۳۹۲. *از ریپه‌وین تا سیاوش*. *جستارهای ادبی*، ش ۱۸۲، صص. ۸۶-۶۱.
- قزوینی، محمد، ۱۳۲۴. *بعضی تضمین‌های حافظ*. یادگار، ش ۶، صص. ۷۱-۶۲.
- قلی‌زاده، حیدر، خوش‌سلیقه، محبوبه، ۱۳۸۹. *باده و می و تعابیر آن در شعر عرفانی فارسی*. *عرفان اسلامی*، د ۶، ش ۲۳، صص. ۱۸۴-۱۴۷.
- کوپر، جی. سی، ۱۳۸۶. *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*. ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران: فرهنگ نشر نو.
- کومن، فرانتس، ۱۳۸۰. *آیین رازآمیز میتراپی*. ترجمه هاشم رضی، تهران: بهجت.
- گری، جان، ۱۳۷۸. *اساطیر خاور نزدیک*. ترجمه باجلان‌فرخی، چ ۱، تهران: اساطیر.
- گریمال، پیر، ۱۳۹۱. *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه احمد بهمنش، تهران: دانشگاه تهران.

- لسان، حسین، ۱۳۵۳. سخنی چند پیرامون پیاله. *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*، س ۲۱، ش ۱، صص. ۱۳۶-۱۳۱.
- مشکور، محمدجواد، ۱۳۴۷. *تاریخ ایران باستان*. چ ۲، تهران: امیرکبیر.
- مصطفوی، علی اصغر، ۱۳۶۹. *اسطوره قربانی*. چ ۱، تهران: بامداد.
- معین، محمد، ۱۳۲۴. یک رسم باستانی. یادگار، ش ۸: صص ۵۹-۵۱.
- منصوری، فیروز، ۱۳۵۶. باده‌افشانی بر خاک و سایر آداب و رسوم که فرهنگ برجسته ایرانی آن را نپذیرفته است. *مجله گوهر*، ۴۹، صص. ۷۶-۷۳.
- _____، ۱۳۵۵. باده‌افشانی بر خاک و سایر آداب و رسوم که فرهنگ برجسته ایرانی آن را نپذیرفته است. *مجله گوهر*، ش ۴۶، صص. ۸۶۵-۸۶۱.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبلخی، ۱۳۹۱. شرح جامع مثنوی، تألیف کریم زمانی. جلد ۶-۱، چ ۲۸، تهران: اطلاعات.
- ناس، جان‌بی. ۱۳۷۷. تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: علمی و فرهنگی.
- نجاریان، محمدرضا و کهدوی، محمدکاظم، ۱۳۹۰. نگاه شاعرانه رودکی و ابونواس به خمريات. *ادبیات تطبیقی*، س ۲، ش ۴، صص. ۲۸۰-۲۵۹.
- نجمی، شمس‌الدین، ۱۳۹۴. واکاوی اسطوره جرعه‌افشانی. *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*، ش ۳۸، صص. ۳۶۰-۳۴۰.
- نظامی، الیاس بن یوسف، ۱۳۸۴. *خمسه*. به کوشش سعید حمیدیان، چ ۲، تهران: قطره.
- ورمازرن، مارتین، ۱۳۸۷. *آیین میترا*. چ ۷، تهران: چشمه.
- یاحقی، محمدجعفر، ۱۳۶۹. *فرهنگ اساطیر*. تهران: سروش.

English Sources

- Carter, J. 2003. *Understanding Religious Sacrifice*, Continuum, New York.
- Clauss, M. 2001. "The Roman cult of Mithras", Translated By Richard Gordon, New York: p.42.
- Dostn, Jarich G. 1985. *The war of the god, the social code in indoeuropean mythology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Faherty.R.L. 1991. *Sacrifice*, (encyclopedia Britannica), vol2, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- James, E.O. 1981. *Encyclopedia of religion and Ethic "Sacrifice"*, Ed: Haistings J, Vol. 11, P1a. Jung, Carl .
- Porada, D. 1965. *Ancient Iran, The Art of pre- Islamic times*, published by Methuen, London.

References (In Persian)

- Abū al-xeyr, Īrān-šāh. (1998/1377SH). *Koš-nāmeḥ*. With the Effort of Jallāl Matīnī. 1st ed. Tehrān: Elmī.
- Afšārī, Mehrān. (2006/1385SH). "E'jāze Qatreh", *Pajūhešhā-ye Irān-šenāsī*. 15th Year. No. 59. Pp. 557-564.
- Asadī Tūsī, Abū Nasr Alī Ēbne Mohammad. (1938/1317SH). *Garšāsb-Nāmeḥ*. With the Effort of Habīb Yaqmāyī. Tehrān: Berūxīm.
- Attār, Farīdo al-ddīn. (2003/1382SH). *Asrār-nāmeḥ*. With the Effort of Mohammad-hoseyn Mojaddam. 4th ed. Tehran: Zavvār.
- Attār, Farīdo al-ddīn. (2006/1385SH). *Mosībat-nāmeḥ*. With the Effort of Mohammad-hoseyn Mojaddam. 7th ed. Tehran: Zavvār.
- Āyato al-llāhī, Habībo al-llāh and Others. (2019/1398SH). "Barrasī-ye Mafāhīme Namādīne Jor'e-afšānī, Taqdīme Jor'e va Gol dar Īrāne Bāstān va Tadāvome ān dar Honar dar Dowre-ye Eslāmī". *Journal of Historical Sociology*. 11th Vol. No. 1. Pp. 1-22.
- Bahār, Mehr-dād. (2007/1386SH). *az Ostūre tā Tārīx*. 5th ed. Tehrān: Češmeḥ.
- Bahār, Mehr-dād. (2012/1391SH). *Pažūhešī dar Asātīre Īrān*. 9th ed. Tehrān: Āgāh.
- Balxī, Hamīdo al-ddīn. (1960/1339SH). *Maqāmāte Hamīdī*. Čāpe Seyyed Alī-akbar Abar-qūyī. Esfahān: Čāp-xāne-ye Mohammādī.
- Barzgar Xāleqī, Mohammad-rezā and Neysārī Tabrīzī, Roqayyeh. (2010/1389SH). "Barrasī-ye Mazāmīne Moštarake Sāqī-nāmeḥā-ye Ebne Fārez va Fozūlī-ye Baqdādī", *Lesāno al-mobīn*. No. 2. Pp. 1-20.
- Brosius, Maria (2013/1392SH). *Šāhan-šāhīye Haxāmanešī az Kūroše Bozorg tā Ardešīre Avval (The Persian Empire from Cyrus II to Artaxerxes)*. Tr. by Hāyedeḥ Mašāyex. 2nd ed. Tehrān: Māhī.
- Borūmand Sa'īd, Javād. (2005/1384SH). *Jor'e-fešānī*. Tehrān: Tarfand.
- Boyce, Mary. (1996/1375SH). *Tārīxe Kīše Zardoštī (A history of Zoroastrianism)*. Tr. by Homāyūn San'atī-zādeḥ. Tehrān: Tūs.
- Chevalier, Jean and Gheerbrant, Alain. (2005/1384SH). *Farhange Namādhā (Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes...)*. Tr. by Sūdabeh Fazā'elī. Tehrān: Jeyhūn.
- Cooper, Jean C. (۱۳۸۶/۲۰۰۷ SH). *Farhange Mosavvare Namādhā-ye Sonnatī*. Tr. by Malīḥe Karbāsīyān (An illustrated encyclopaedia of traditional symbols). Tehrān: Farhange Našre Now.
- Cumont, Franz Valery Marie. (2001/1380SH). *Āyīne Rāz-āmīze Mītrāyī (Mysteres de Mīthra = The Mysteries of Mīthra)*. Tr. by Hāšem Razī. Tehrān: Behjat.
- Durant, Will. (2006/1385SH). *Lazzāte Falsafeḥ Pažūhešī dar Sar-gozašt va Sar-nevešte Bašar (The pleasures of philosophy: a survey of human life and desting)* īgnahraF av īmLE :nārheT .īyūx-bāy-raZ sābbA yb .rT.

- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (2007/1386SH). *Šāh-nāmeḥ*. With the Effort of Jallāl Xālegī-Motlaq With the cooperation of Mahmūd Omīd-sālār and Abo al-fazl Xatībī. 1 & 2 Vol. Tehrān: Dāyerato al-ma'ārefe Bozorge Eslāmī (Great Islamic encyclopedia).
- Frazer, James George. (2008/1387SH). *Šāxe-ye Zarrīn (The golden bough)*. Tr. by Kāzem Fīrūz-mand. Tehrān: Āgāh.
- Gray, John. (1999/1378SH). *Asātīre Xāvare Nazdīk (Near Eastern mythology)*. Tr. by Bajlān Farroxī. 1st ed. Tehrān: Asātīr.
- Grimal, Pierre. (2012/1391SH). *Farhange Asātīre Yūnān va Rom (Dictionnaire de la mythologic Grecque et Romaine...)*. Tr. by Ahmad Beh-manēš. Tehrān: University of Tehran.
- Hāfez, Šams al-ddīn Mohammad. (2006/1385SH). *Dīwān*. bar Asāse Nosxe-ye Qazvīnī va Qanī bā Moqaddame-ye Nasro al-llāh Āžang (Divan based on the version of Qazvini and qani). Tehrān: Mohammad. Hekmat. Alī-asqar. (1958/1337SH). *Sarzamīne Hend*. Tehrān: University of Tehran.
- Heydarī, Hassan and Sādeq-pūre Mobārakeh, Možgān. (2019/1398SH). *Ostūre-ye Xūn. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 15th Year. No. 55. Pp. 107-140.
- Ions, veronica. (1994/1373SH). *Šenāxte Asātīre Hend (Indian mythology)*. Tr. by Bājelān Farroxī. 1st ed. Tehrān: Asātīr.
- Omīdī, Ayyūb. (2023/1402SH). "*Bāde-nūšihā-ye Āyīnī-ye Sūrate Ta'dīlyāfte-ye Xordane Xūne Qorbānī*". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 19th Year. No. 70. Pp. 13-44. DOI: dx.doi.org/ 10.30495/mmlq.2022.697529.
- Qā'emī, Farzād. (2013/1392SH). "*az Repīhvīn tā Sīyāvāš*" (From *Rapīhwin to Syavash*). *Journal of literary essays*. No. 182. Pp. 61-86.
- Qazvīnī, Mohammad. (1945/1324SH). "*Ba'zī Tazmīnhā-ye Hāfez*". *Yadgar Magazine*. No. 6. Pp. 62-71.
- Qolī-zādeh, Heydar and Xoš-salīqe, Mahbūbeh. (2010/1389SH). "*Bāde va Mey va Ta'ābīre ān dar Še're Erfānī-ye Fārsī*". *Islamic mysticism magazine*. 6th Vol. No. 23. Pp. 147-184.
- Rāvandī, Mohammad Ebne Alī. (1984/1363SH). *Rāhato al-sodūr*. Ed by Mohammad Eqbāl. Tehrān: Elmī.
- Rāzī, Hāšem. (2002/1381SH). *Āyīne Mehr*. Tehrān: Behjat.
- Razī. (2011/1390SH). *Āyīne Moqān Pažūhī Dar-bāre-ye Dīnhā-ye Bānstān*. 3rd ed. Tehrān: Soxan.
- Rosenberg, Donna. (2007/1386SH). *Asātīre Jahān (World my theology: an anthology of the great myths and epics)*. Tr. by Abdo al-hoseyn Šarīfyān. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.
- Sanāyī Abū al-majd Majdūd Ebne Ādam. (1989/1368SH). *Hadīqato Haqīqat va Šarī'ato al-tarīqat*. Ed. by Seyyed Mohammad Taqī Modarres Razavī. Tehrān: University of Tehran.

- Šāyḡān, Daryūš. (2010/1389SH). *Adyān va Maktabhā-ye Falsaft-ye Hend*. 7th ed. 1 & 2 Vol. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Šamīsā, Sīrūs. (2008/1387SH). *Farhange Ešārāt va Talmīhāt*. 2nd ed. Tehrān: Mītrā.
- Sarrāf, Mohammad-rahīm. (2008/1387SH). *Mazhabe Qowme Īlām*. 2nd ed. Tehrān: Samt.
- Schmidt, Joel. (2005/1384SH). *Farhange Asātiīe Yūnān va Rom (Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine)*. Tr. by Šahlā Barādarān Xosrow-šāhī. Tehrān: Rūzbahān.
- Lesān, Hoseyn. (1974/1353SH). "Soxanī Čand Pīrāmūne Pīyāleh". *Journal of the Faculty of Literature, University of Tehran*. 21th Year. No. 1. Pp. 131-136.
- Mansūrī, Fīrūz. (1977/1356SH). "Bāde-afšānī bar Xāk va Sāyere Ādāb va Rosūmī Ke Farhange Barjaste-ye Īrānī ān rā Napazīrofte Ast". *Gem magazine*. No. 49. Pp. 73-76.
- Mansūrī, Fīrūz. (1976/1355SH). "Bāde-afšānī bar Xāk va Sāyere Ādāb va Rosūmī Ke Farhange Barjaste-ye Īrānī ān rā Napazīrofte Ast". *Gem magazine*. No. 46. Pp. 861-865.
- Mostafavī, Alī-asqar. (1990/1369SH). *Ostūre-ye Qorbānī*. 1nd ed. Tehrān: Bām-dād.
- Mo'in, Mohammad. (1945/1324SH). *Yek Rasme Bāstānī*. *Yadgar Magazine*. No 8. Pp. 51-59.
- Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2012/1391SH). *Šarhe Jāme'e Masnavī*. Written by Karīm Zamānī. 1-6 Vol. 28th ed. Tehrān: Ettlā'āt.
- Maškūr, Mohammad-javād. (1968/1347SH). *Tārīxe Īrāne Bāstān*. 2nd ed. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Najjārīyān, Mohammad-rezā Kahdūyī and Mohammad-kāzem. (2011/1390SH). "Negāhe Šā'erāne-ye Rūdakī va Abū-novās be Xamrīyyāt". *Comparative literature magazine*. 2nd Year. No. 4. Pp. 259-280.
- Najmī, Šamso al-ddīn. (2015/1394SH). "Va-kāvī-ye Ostūre-ye Jor'e-afšānī". *Journal of Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University, Kerman*. No. 38. Pp. 340-360.
- Nezāmī, Elyās Ebne Yūsof. (2005/1384SH). *Xamseh. With the Effort of Sa'īd Hamīdīyān*. 2nd ed. Tehrān: Qatreh.
- Noss, John Boyer. (1998/1377SH). *Tārīxe Jāme'e Adyān (Man's religions)*. Tr. by Alī-asqar Hekmat. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Vermāzern, Mārtīn. (2008/1387SH). *Āyīn Mītrā*. 7th ed. Tehrān: Češmeh.
- Yāhaqī, Mohammad-ja'far. (1990/1369SH). *Farhang Asātīr*. Tehrān: Sorūš.

تعامل بینامتنی قابوسنامه و اقوال پیران صوفیه بر اساس نظریه ژرار ژنت

ابراهیم دانش^{۱۵*} - فرامرز جلالت^{۱۵**}

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران

چکیده

قابوسنامه از آثار برجسته ادب تعلیمی فارسی است که به دلیل جذابیت فرمی و تنوع محتوایی از گرانیگاه‌های متون ادب فارسی به شمار می‌رود. این کتاب از لحاظ اخذ، تشریح و انتقال آموزه‌های اعتقادی، اجتماعی و تربیتی، نقش بینامتنی انکارناپذیری در تطور کهن‌شان متنی زبان و ادب فارسی داشته است. از موارث ارزشمندی که از طریق قابوسنامه به آثار مهم فارسی بعد از وی رسیده، اقوال حکیمانه و پندهای تربیتی بزرگان تصوف اسلامی - ایرانی است. تحلیل بینامتنیت قابوسنامه با اقوال صوفیه، می‌تواند علاوه بر تبیین سهم عرفان و تصوف در نظام تربیتی عنصرالمعالی، ما را با میزان و نحوه کارکرد بینامتنی قابوسنامه و آبشخورهای فکری آن آشنا و در فهم بهتر این کتاب و متون مرتبط با آن یاری کند. پژوهش حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی انجام شده، به نتایجی از این قبیل رسیده است که بسامد بالای بینامتنیت ضمنی و صریح از حیثیت والای ادبی و زیبایی‌شناختی قابوسنامه حکایت می‌کند. همچنین وفور موضوعات تعلیمی اجتماعی و اعتقادی، و لزوم ادب گفتاری و رفتاری نشان اهمیت روابط و تعاملات اجتماعی در دیدگاه عنصرالمعالی و چهارچوب فکری تصوف است. توجه به اقوال و افعال مشایخ طراز اول عرفان اسلامی نیز حاکی از اعتقاد استوار عنصرالمعالی به اخذ آموزه‌های تعلیمی از سرچشمه‌های اصلی این نهضت است.

کلیدواژه: بینامتنیت، قابوسنامه، اقوال صوفیه، ژرار ژنت.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۰۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۰۳

*Email: e.danesh@uma.ac.ir (نویسنده مسئول)

**Email: faramarz.jalalat@gmail.com

مقدمه

عرفان و تصوّف به عنوان مهم‌ترین تجلّیگاه بُعد معنوی و باطنی اسلام، از لحاظ زبانی، فکری، ادبی و تربیتی تأثیر چشمگیری بر فرهنگ و اجتماع مسلمانان داشته است؛ از این روی، بررسی جریان‌های فکری، هنری و ادبی اسلام و ایران، بدون در نظر گرفتن نقش تصوّف در تطوّر آن‌ها به معنی نادیده گرفتن یا انکار حقایقی گریزناپذیر در تاریخ فرهنگ و تمدن آن‌ها است.

سهم ایرانیان در تکامل عرفان اسلامی، بیش از سایر مسلمانان است و عرفان اسلامی در ادب هیچ قومی بهتر از آنچه که در آثار عطار، جلال الدین مولوی و حافظ آمده، تجلّی نیافته است. (زرین کوب ۱۳۸۰: ۴۲) در تاریخ پر فراز و نشیب ایران که با حمله‌ها، غارتگری‌ها و قتل عام‌های اقوام مهاجم همراه بوده، مبارزات نظامی و سیاسی، معمولاً نتایج بزرگ و ماندگاری به همراه نداشته و مبارزات دینی و فرهنگی توانسته است این نقیصه را جبران و هویت و فرهنگ از رمق افتاده ایرانی را به درختی بارور و سایه‌گستر تبدیل کند. در این میان مهم‌ترین جریان مقاومت فرهنگ ملی ایران، پس از نهضت شاهنامه‌سرایی، بسط و استحکام عرفان، در شرایط خاص تاریخی قرنهای پنجم و ششم است. (محبّتی ۱۳۸۲: ۴۳۰)

آثار ادبی فارسی، در هر نوع، قالب و زبانی از جریان عظیم عرفان اسلامی - ایرانی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم تأثیر پذیرفته، به غنای آن افزوده یا از آن در راستای تکامل زبانی، فرمی و محتوایی خویش سود برده‌اند. در این میان نقش بنیادین قابوسنامه به عنوان اثری برجسته و دستورنامه‌ای تعلیمی - تربیتی در منظومه متنی ادب و فرهنگ فارسی و تکامل فرهنگ و تمدن اسلامی - ایرانی انکارناپذیر است. یکی از نشانه‌های جامعیت و کارایی این متن گرانسنگ، اشتغال آن بر اقوال و اندیشه‌های تعلیمی - تربیتی صوفیانه و أخذ، جذب و انتقال آن‌ها به متنهای پسین است.

بیان مسأله

قابوسنامه به عنوان متنی تأثیرگذار در تکامل ادب تعلیمی فارسی، محل تقاطع اندیشه‌ها و متون گوناگون تعلیمی و عرفانی است؛ بدین نحو که به دلیل أخذ، ترشیح و انتقال عناصر، فرمی و محتوایی متون حکمی و عرفانی، از گرانیگاههای بینامتنی زنجیره متون نثر فارسی محسوب می‌شود. عنصرالمعالی به ارزش و اهمیت انسانی متون صوفیه واقف بوده (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۲۵۰)، به تناسب ابواب و موضوعات کتاب از اقوال و حکایات صوفیه به شیوه‌های مختلف بینامتنی استفاده کرده، به غنای وجوه زبانی، ادبی و تربیتی کتاب خویش افزوده است.

با توجه به اینکه متون ادبی، در روابط بینامتنی، در داد و ستدی متقابل، از وجوه مختلف زبانی، ادبی و اندیشگانی هم سود برده، نقشی کلیدی در گره‌گشایی متنی و گسترش افقهای معنایی یکدیگر ایفا می‌کنند، بررسی روابط بینامتنی قابوسنامه و اقوال مشایخ با ارائه شواهد، می‌تواند نشان دهنده تعامل سازنده آن‌ها و نقش برجسته قابوسنامه در تطور زبان، فکر، فرهنگ و تمدن اسلامی - ایرانی باشد.

اهمیت و ضرورت پژوهش

(۱) بررسی جایگاه مطالب، مفاهیم و مصطلحات مربوط به صوفیه در پیکره ادبی و اندیشگانی قابوسنامه؛

(۲) آشکار کردن ارزشهای فکری، ادبی و تربیتی اقوال صوفیه در متن قابوسنامه؛

(۳) بررسی نقش بینامتنی اقوال صوفیه در تنوع فرمی و محتوایی و جدآبیت ادبی قابوسنامه؛

(۴) بررسی نقش رسانه‌ای قابوسنامه در تکامل ابعاد ادبی تربیتی و عرفانی زبان و ادب فارسی.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و بر اساس نظریه بینامتنیت ژرار ژنت، داد و ستد قابوسنامه و اقوال مشایخ صوفیه مندرج در متون نثر فارسی را بررسی و با تکیه بر شواهد، این روابط را در سطوح زبانی، ادبی و اندیشگانی تحلیل کرده است، تا از این طریق، نقش متن تعلیمی برجسته و جریان‌سازی چون قابوسنامه را در تکامل متون عرفانی و حکمی فارسی نشان دهد.

نقش بینامتنی قابوسنامه به عنوان اثری برجسته در ادب فارسی، در أخذ، پرورش و انتقال آموزه‌های تعلیمی، اعتقادی و اجتماعی صوفیه چیست؟

پیشینه پژوهش

با وجود ابواب، موضوعات، مفاهیم و مصطلحات صوفیانه در قابوسنامه، تاکنون پژوهشی، درباره جایگاه عرفان و تصوف در ساختار ادبی و تعلیمی - تربیتی آن و ارتباط بینامتنی‌اش با متون و اقوال صوفیه در متون نثر، انجام نشده است، اما اهم اشارات مرتبط با قابوسنامه و متون صوفیه از این قرار هستند:

نفیسی (۱۳۱۲)، در مقدمه «نصیحت‌نامه معروف به قابوسنامه»، عنصرالمعالی را مردی عارف مشرب، بسیار پارسا، راستگو و درستکار معرفی کرده است.

بدوی مصری (۱۳۷۷) در مقاله «قابوس‌نامه» نیز بر آن است که عنصرالمعالی در پنجاه سالگی به زهد و ورع روی آورده و این معنی از اندرزهای وی در فصول مختلف کتاب پیداست.

صادقی و رئیس‌ی نافچی (۱۳۹۹) در مقاله «بررسی تصویر شاه - انسان کامل در متون نثر تعلیمی (قابوسنامه، سیاستنامه، اخلاق ناصری، گلستان سعدی و سلوک الملوک)» معتقدند که عنصرالمعالی تحت تأثیر نگرش عرفانی و درون‌مایه ایرانی فرّه ایزدی، تزکیه نفس را لازمه پادشاهی عادلانه و اخلاق‌مدار می‌داند.

الهامی (۱۳۹۱) در مقاله «جایگاه قابوسنامه در قلمرو ادبیات تعلیمی» استفاده از آیات قرآن کریم، احادیث نبوی و سخنان اولیا و بزرگان را موجب غنای بُعد تعلیمی قابوسنامه دانسته است.

جلالت و دانش (۱۴۰۲) در مقاله «همزیستی ادب غنایی و تعلیمی در آینه تحلیل بینامتنی آثار نظامی و قابوسنامه بر اساس نظریه ژرار ژنت» معتقدند که اشتراک باورها، اعتقادات و موضوعات اجتماعی بین این دو حکیم نشان پایبندی آن‌ها به مبانی اعتقادی و اجتماعی اسلام است.

بحث و بررسی

در نقد ادبی معاصر، «اثر ادبی» جای خود را به «متن» داده، جنبه «متنیّت» اثر مورد تأکید قرار گرفته است؛ زیرا کلمه «اثر» حاوی معنای ضمنی عقاید مؤلف، کنترل وی و مفهوم کمال زیبایی‌شناختی است. (پک و کویل^۱: ۲۰۰۲: ۱۷۵) معنای متن نیز دچار تحوّل اساسی و دایره شمول آن از حوزه نشانه‌های زبانی بسی فراختر شده، پدیده‌های غیرزبانی مانند تصاویر و... را نیز در بر می‌گیرد؛ بنابراین می‌توان گفت که متن عبارت است از جملات عینی و واقعی یک اثر مکتوب، جدای از تفسیر یک خواننده از ماجرا و درون‌مایه و زیرمتن آن یا اثری خاص که در معرض تحلیل قرار می‌گیرد. (بالدیک^۲: ۲۰۰۱: ۲۵۷)

ساختار متن، متشکل از دال‌هایی است که در هر کدام، ردّها^۳ با ارجاعات پایان‌ناپذیر به یکدیگر دلالت می‌کنند و در نتیجه، این جریان بی‌وقفه رفتن از دالی به دال دیگر وصول معنی را به تأخیر می‌اندازد. (پورنامداریان^۴: ۱۳۸۰: ۱۶)

ویکتور شکلوفسکی^۴ از میان تمامی تأثیرپذیری‌های هنری، تأثیر و تأثر متون ادبی از یکدیگر را مهمتر می‌شمارد و به نظر می‌خائیل باختین^۵ هر پاره‌گفتاری می‌تواند به

1. Peck & Coyle

3. Traces

5. Mikhail Bakhtin

2. Baldick

4. Viktor Shkolovsky

«مجموعه‌ای از نشانه‌ها» خواه یک گفته، شعر، ترانه، نمایش و فیلم اشاره کند. (ساسانی ۱۳۸۳: ۱۷۳) ژولیا کریستوا^۱ از بنیان‌گذاران نظریهٔ بینامتنیت نیز معتقد بود که هر متن بر اساس متونی که خواننده قبلاً خوانده معنا می‌دهد. تعبیر «روابط بینامتنی» یا «ارجاعات بینامتنی» یا هر تعبیر دیگری که معنای متن، و فهم آن را منوط به رجوع به متنهای دیگری کند، در مبحث بینامتنیت جای می‌گیرد. (همان: ۱۸۱)

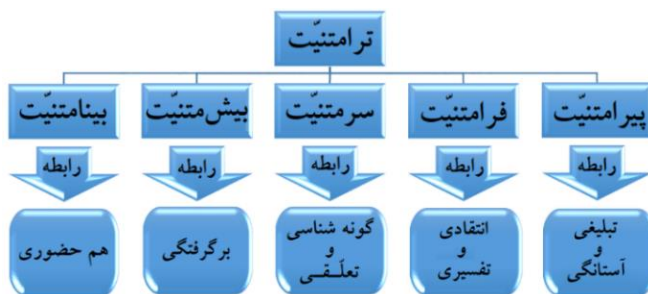
بینامتنیت

بینامتنیت^۲ به عنوان رویکردی دقیق و علمی در بررسی روابط متون به عنوان عناصر سازندهٔ کهکشان متنها (نامور مطلق ۱۳۹۴: ۱۲)، به روابط گوناگون هر متن با سایر متون از طریق نقل قولها، تلمیحات و... اطلاق می‌شود که در آن هر متنی یک بینامتن^۳؛ یعنی جایگاهی از تلاقی متون بی‌شمار است. (داد ۱۳۸۲: ۴۲۴-۴۲۳) این نظریه، «متن» را از حصاری که ساختگرایان به دور آن تنیده بودند و آن را فارغ از هر گونه تعامل و روابط بیرونی تلقی می‌کردند، نجات داد و به امکان گشایی و فهم همه جانبهٔ آن توسط متون متقدم و متأخر اشاره کرد. (نامور مطلق ۱۳۹۴: ۱۳ و ۱۴)

ژرار ژنت^۴ اصطلاح «ترامتنیت^۵» را بر مجموعهٔ روابط متون اطلاق کرد و هر چیزی را که پنهانی یا آشکار، متن را در ارتباط با دیگر متنها قرار دهد، در حوزهٔ ترامتنیت قرار داد. (نامور مطلق ۱۳۹۵: ۲۱) ترامتنیت به پنج دستهٔ پیرامتنیت^۶، فرامتنیت^۷، سرمتنیت^۸، بیش‌متنیت^۹ و بینامتنیت^{۱۰} تقسیم می‌شود.

1. Julia Kristeva
3. Intertext
5. Transtextuality
7. Metatextuality
9. Hypertextuality

2. Intertextuality
4. Gerard Genette
6. Paratextuality
8. Architextuality
10. Intertextuality



تصویر شماره ۱: انواع ترامتنیت

بینامتنیت از نظر ژنت، رابطه‌ای بر اساس «حضور یک متن در متنی دیگر» (آلن ۱۳۹۷: ۱۴۴) است؛ بنابراین حضور مستقیم یا غیرمستقیم عناصر یک متن در متنی دیگر که تأثیر و تأثر آن‌ها را تأیید کند، می‌تواند نشانه وجود رابطه بینامتنیت میان آن‌ها باشد.

انواع بینامتنیت

الف) بینامتنیت صریح: در این رابطه، «متن به شکل مستقیم و صریح از متن دیگر یاد می‌کند» (ساسانی ۱۳۸۴: ۴۹)؛ یعنی مؤلف، عناصری از متن متقدم را در متن متأخر عیناً نقل و گاهی با علائمی از قبیل گیومه و... متمایز می‌سازد یا آن را به دلیل آشکاری و شهرت، بدون ارجاع در اثر خود می‌گنجاند. این نوع بینامتنیت در ادب فارسی و عربی شامل نقل قول، تضمین، استشهاد، اقتباس، درج، عقد، ارسال المثل و... می‌شود.

ب) بینامتنیت ضمنی: در این نوع بینامتنیت، فقط خواننده آشنا به مآخذ با تکیه بر نشانه‌های دلالت‌گر، می‌تواند داد و ستد فکری و معنایی بین متون را کشف کند. این

نوع بینامتنیت در ادب فارسی و عربی انواعی چون اشارات، تلمیحات، کنایات، ترجمه هنری، حلّ و... را در بر می‌گیرد.

ج) بینامتنیت پنهان: در این نوع بینامتنیت، عناصرِ متنِ پیشین، عیناً یا به صورت پنهان، در متنِ پسین حضور می‌یابد. ترجمه عینی، درج مطلب بدون ارجاع و انواع سرقت ادبی از قبیل انتحال، مسخ و اغاره، سلخ و المام، از نمونه‌های بینامتنیت پنهان در ادب فارسی و عربی به شمار می‌روند.

شرایط مطالعه رابطه بینامتنی

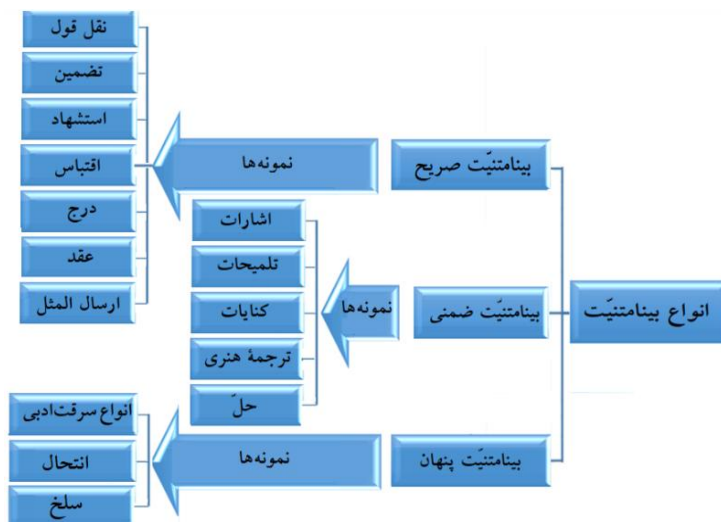
مطالعه روابط بینامتنی مستلزم شرایط زیر است:

- وجود متن‌ها و تمرکز بر روی «متنیت» آنها؛
- وجود قرائن و شواهدِ دالّ بر ارتباط بین متون؛
- وجود رابطه هم‌حضوری بین متون. (نامور مطلق ۱۳۹۵: ۳۳ و ۳۴)

مراحل مطالعه رابطه بینامتنی

مراحل مطالعه روابط بینامتنی عبارت است از:

- ارائه دلایل مبتنی بر تأثیرپذیری متن؛
- شناسایی، جمع‌آوری و احصاء شواهد هم‌حضوری و اشتراک؛
- دسته‌بندی و گونه‌شناسی عناصر هم‌حضور برای تعیین میزان و نوع هم‌حضوری؛
- تحلیل موارد هم‌حضوری از دید فرم و محتوا؛
- تعیین رابطه کلان‌متون مورد بررسی. (همان: ۳۵ - ۳۷)



تصویر شماره ۲: انواع بینامتنیت

اهمیت و نقش مخاطب در بینامتنیت

بینامتنیت معلول اجتناب ناپذیر وجود قوه نطق در آدمی، تظاهر مکتوب و ملفوظ آن به عنوان نموده‌های عینی نظام زبان و نقش رسانگی آن بین افراد و نسل‌ها است که باعث وجود ارجاعات متقابل بین متون می‌شود؛ بنابراین مؤلف، شارح یا منتقد تعیین‌کننده معنای قطعی و نهایی متن نیستند بلکه خواننده با تشخیص ارجاعهای مستقیم و غیرمستقیم به خوانش خاصی از معنای چند لایه‌ای از متن می‌رسد (ساسانی ۱۳۸۴: ۵۴) که متأثر از حال و هوا و بافت حاکم بر زمان و مکان مطالعه متن است. (پورنامداریان ۱۳۸۰: ۱۷)

خواننده در فرایندی خلاق، دانش خود را از متون پیشین به گفت و گو با متن جدید وا می‌دارد یا با آن دانش، به گفت و گو با متن می‌رود تا به فهمی از متن دست یابد؛ فهمی که از سویی وامدار متون پیشین است و از این رو می‌تواند اشتراکاتی با

خوانش‌های دیگر مخاطبان داشته باشد و از سوی دیگر به دلیل مشارکت فعال خواننده در پر کردن شکاف‌های متن^۱، منحصر به خود وی باشد.

عنصرالمعالی و قابوسنامه

کتب حاوی امثال و حکم و مواعظ از قبیل قابوسنامه، نقش مهمی در فهم اقوال، تعالیم و اطوار صوفیه و درک مقاصد و مطالب آن‌ها دارند و احاطه بر تمام موارد روحانی صوفیه بدون توجه به آن‌ها ممکن نیست. (زرین کوب ۱۳۸۱: ۱۳۰)

عرفان و تصوف به معنای اخص آن از دوره سلجوقیان نضج و تکامل یافت؛ بنابراین می‌توان گفت که معنا و معناگرایی در ادب فارسی تا اوایل قرن پنجم بیشتر پیرامون مسائل اخلاقی، حکمی و تعلیمی می‌چرخیده است تا مسائل عرفانی صرف. ادب عرفانی فارسی که با ظهور سنایی یکی از مهمترین ادوار تحول خود را پشت سر می‌گذاشت، با اخذ مسائل حکمی و تعلیمی و درج و حل آن در خود، راه تکامل را پیمود و تصویری جدید از معنا و معناگرایی ارائه داد. (مجتبی ۱۳۸۸: ۱۲۱/۱ - ۱۲۲)

پیش از شعرای بزرگ عرفان و تصوف ایران، اندیشه‌های حکمی - تعلیمی و فرهنگی را نویسندگان چیره‌دست متون تعلیمی نثر فارسی و عربی آماده کرده بودند، تا بنای رفیع عرفان و تصوف فارسی بر آن استوار شود و به بار نشیند؛ بنابراین بررسی روابط بینامتنی اقوال و امثال مشایخ با متون متثوری چون قابوسنامه می‌تواند ما را با برخی از سرچشمه‌های اسلامی، ایرانی و انیرانی متون صوفیه در حوزه تعلیم و تربیت آشنا کند و چگونگی تطور آن‌ها را در تاریخ ادب فارسی و میزان نوآوری و نحوه استفاده از آن‌ها را نشان دهد.

حکیم عنصرالمعالی از ادبای جامع‌الأطراف نثر پارسی است که موضوعات گوناگون سیاسی، اجتماعی، حقوقی، مردم‌شناختی، فنی، ادبی، تربیتی و... را در

س ۲۰ - ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - تعامل بینامتنی قابوسنامه و اقوال پیران صوفیه .../ ۵۷

فصول چهل و چهارگانه قابوسنامه درج کرده است. بخش اعظم موضوعات اجتماعی قابوسنامه درباره آداب معاشرت و دوستی، ترتیب زندگانی، کسب فضائل و تهذیب خصائل است. (رضازاده شفق ۱۳۶۹: ۲۳۶) او در تبویب و تنظیم الگوی ادبی - تربیتی خود، علاوه بر اختصاص باب چهل و چهار به مطالب عرفانی، در جای جای کتاب از زبان، بیان و اندیشه مشایخ به صورتهای آشکار، ضمنی و پنهان سود برده و بر گستره و غنای ادبی و تعلیمی اثر خویش افزوده و آنها را به متون پس از خود منتقل کرده است.

مشرب فتوت وی از بررسی مطالب قابوسنامه بویژه باب چهل و چهارم به خوبی آشکار می شود؛ چنانکه خود وی می گوید:

«بدان که جوانمردی عیاری آن بود که او را از آن چند گونه هنر بود: یکی آن که دلیر و مردانه و شکیباً بود به هر کاری و صادق الوعد و پاک عورت و پاکدل بود و زیان کسی به سود خویش نکند و زیان خود از [بهر سود] دوستان روا دارد و بر اسیران دست نکشد و اسیران و بیچارگان را یاری دهد و بد بدکنان از نیکان باز دارد و راست شنود چنانکه راست گوید و داد از تن خود بدهد و بر آن سفره که نان خورد، بد نکند و نیکی را بدی مکافات نکند و از زنان ننگ دارد و بلا راحت بیند.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۲۴۷)

وی درباره اهمیت کم آزاری نیز گفته است: «اصل مردمی، گفته اند که کم آزاری است؛ پس اگر مردمی، کم آزار باش.» (همان: ۳۸) او در اهمیت پرهیزگاری نیز گفته است: «پرهیزگار بی دانش را زاهد مدان.» (همان: ۳۶) و «بر زهد و توحید اگر قادر باشی، تقصیر مکن که به هر دو جهانت نیکویی رسد.» (همان: ۱۹۱)

تصوف

«تصوف» را از ماده «صوف» بر وزن «تَفَعَّل» به معنی «پشمینه پوشی» دانسته اند. (کاشانی، ۱۳۸۱: ۶۵) در اصطلاح عبارت است از:

«پاکیزه گرداندن قلب از موافقت مردم، دوری از اخلاق طبیعی، و سست گردانیدن صفات بشری، و پرهیز از خواسته‌های نفسانی و دریافت صفات روحانی و پیوند با علوم حقیقی و کاربست آنچه که برای جاودانگی ضروری است و خیرخواهی برای تمام امت و وفاداری حقیقی نسبت به خداوند تعالی و پیروی از رسول خداوند(ص) در شریعت.» (الجرجانی ۱۴۲۴: ۴۷)

تصوّف سبک خاصی از حیات، مبتنی بر افکار و رفتارهای خاص ناشی از نگاه اعتقادی و معرفتی به هستی، انسان و رابطه آن دو در راستای رسیدن به سعادت دوجوانی و وصال معشوق حقیقی است و این امر در ادوار، سرزمینها و زبانهای گوناگون به دلیل رنگ پذیری از منابع دینی و فرهنگی مختلف شکلها، اسامی، ساختارها و راه و رسمهای گوناگونی به خود گرفته است؛ بنابراین «تصوّف را جریان روحانی عظیمی که از میان همه ادیان می‌گذرد، خوانده اند.» (شیمل ۱۳۸۱: ۳۶)

خاستگاه تصوّف

منشأ طریقه صوفیه حاجت درونی انسان برای برقراری رابطه مستقیم با مبدأ وجود و معبود خویش است؛ رابطه‌ای دو سری که خدا و انسان را به هم پیوندد. (زرین کوب ۱۳۸۱: ۳۰) برخی از مبادی و اصول تصوّف اسلامی با پاره‌ای از افکار و عقاید غیراسلامی مناسبات و اشتراکاتی دارد. اما این شباهت آشکار کننده منشأ تصوّف نیست (همان: ۱۴)؛ زیرا زهد، عبادت، ترک دنیا و تعالیم اشراقی که از پایه‌های مهم تصوّف است، پیش از اسلام بین مذاهب و اقوامی چون عیسوی‌ها، زردشتی‌ها، مانوی‌ها و حکمای ایران وجود داشت، (کاشانی ۱۳۸۱: ۸۶) اما تصوّف و عرفان اسلامی، از بُعد نظری و عملی ریشه در قرآن، سنت و سیرت عملی پیامبر اکرم(ص) و امامان شیعه به‌ویژه علی(ع) که بسیاری از صوفیان سلسله خود را به او می‌رسانند، دارد. (اعوانی و همکاران ۱۳۸۷: ۱۵/۴۰۶) منشأ اجتماعی و اخلاقی تصوّف نیز زهد و پرهیز بوده است که بعدها با عقاید و آراء حکمی و اشراقی آمیخته شده است. (زرین کوب ۱۳۸۱: ۱۷۴)

جریان‌های تصوف

در نیمه دوم قرن سوم هجری در ایران جریان‌های فکری، روحی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی وجود داشت که وجه مشترک آن‌ها صبغه زهد و تصوفشان بوده. این جریان‌ها عبارتند از: الف) مذهب کرامیه؛ ب) مذهب ملامتیه؛ ج) مذهب صوفیه؛ د) مذهب اصحاب فتوت. (شفیعی کدکنی ۱۳۸۶: ۲۱ - ۲۳)

در تعریف فتوت گفته‌اند: «الْفُتُوَّةُ فِي اللُّغَةِ، السَّخَاءُ وَ الْكِرْمُ وَ فِي اصْطِلَاحِ اَهْلِ الْحَقِيقَةِ هِيَ اَنْ تُؤَثِّرَ الْخَلْقَ عَلٰى نَفْسِكَ بِالْدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ.» (الجرجانی ۱۴۲۴: ۱۳۵) تصوف اصحاب فتوت، با نگاهی مردم‌گرایانه، ایثار و دور از جنبه‌های شخصی است. (شفیعی کدکنی ۱۳۸۶: ۲۵)

درباره اقسام فتوت گفته‌اند: «فتوت سه قسم است: قسمی با خود، قسمی با خلق و قسمی با حق: قسم حق آن است که به توان خود در بندگی بکوشی و قسم خلق آن است که به عیبی که از خود دانی، ایشان را نیفکنی و نگویی و قسم خود آن است که تسویل نفس خود را و آرایش وی نپسندی.» (انصاری ۱۳۷۲: ۱/۲۶۱)

با اینکه سرچشمه‌های فتوت اسلامی را به حیات فکری، اعتقادی و عملی پیامبر(ص) و ائمه معصومین(ع) می‌رسانند، (مبیدی ۱۳۸۲: ۶۶۸/۵) وجود نشانه‌های متعدد در متون دینی، تاریخی و ادبی فارسی و عربی، حاکی از رواج عیاری و جوانمردی در میان ایرانیان و اعراب پیش از اسلام است. (اعوانی و همکاران ۱۳۸۷: ۱۵/۵۱۰) در دوره اسلامی اهل فتوت با نامهایی چون عیار، جوانمرد، سالوک، فتی، شطار، رند، درویش و آخی شناخته می‌شدند. (همانجا) برخلاف زهاد قدیم که غالباً فقیه، اهل قرآن و حدیث بودند، صوفیان بیشتر پیشه‌ور و بازاری بودند؛ چنانکه تشکیلات اصناف، مجمع اهل تصوف بود. (زرین کوب ۱۳۸۱: ۶۶)

ادبیات تصوف

احوال شورانگیز و شررامیز صوفیانه در زبان و منطق روزمره در نمی‌گنجید و مراتب ادبیت را یکی پس از دیگری در می‌نوردید و در پیوستاری که یک سوی آن نثر مرسل و سویه دیگر آن شعر فتی بود، انواع مختلفی چون نثرهای موزون، مسجع و

شاعرانه، غزل‌های پرشور رازآلود و... را پدید می‌آورد، اما ادب عرفانی ایران به شور و هیجان غزل‌های ناشی از سکر و جذبۀ محدود نمی‌شود بلکه رنگ تعلیم، شکل موعظه و تحقیق، قصه و تمثیل هم می‌پذیرد، در تمام انواع ادبی از غزل، مدیحه، حماسه، اخلاق، سیرت و تذکره مجال آزمایش دارد و تحول آن تابع طلوع و افول احوال و قلوب است. (زرین‌کوب ۱۳۸۰: ۲۶۷)

در انواع ادبی ایران اسلامی گونه‌ای جدید به نام «ادبیات عرفانی» متولد شد که از سویی عهده دار تعلیم و تربیت، و ترویج فرهنگ، اخلاق، مذهب و انسانیت بود و از سوی دیگر رابطه عاشقانه وی را با معشوقی فناپذیر و ازلی و ابدی ترسیم می‌کرد. این ادبیات محکمترین حلقه پیوندی است که فرهنگ ایران را با تمام آنچه در ادبیات دنیا انسانی و جهانی است، ارتباط می‌دهد. (همان: ۲۳۲)

کارکرد فرهنگی ادبیات تصوف

میراث شگرف صوفیه در فرهنگ و آداب و امثال و تربیت مسلمانان جهان تأثیری عظیم داشته‌است؛ سرمایه عمده این میراث در حقیقت عرفان و ادب آنان است که بررسی ارزش و کارکرد آن برای دریافت پایه واقعی فرهنگ اسلامی ضرورت دارد. (زرین‌کوب ۱۳۸۱: ۳۳)

ادبیات عرفانی، ادب کلاسیک ایران را از قیود مرز، نژاد، محیط، طبقه و هر چه تصنعی، تقلیدی و غیراخلاقی است، منزّه کرد و آن را به سطح آرمان‌های انسانی، معرفت جهانی و بُعد وجدانی بالا برد. از مختصات بارز این ادبیات، توجه به احوال طبقات محروم و درماندگان برای تصویر بی عدالتهای اجتماعی است. (زرین‌کوب ۱۳۸۰: ۲۳۳)

کارکرد تربیتی ادبیات تصوف

ادب عرفانی، گاه با قلمرو ذوق و گاه با دنیای عقل و فکر خواننده؛ یعنی عرفان، حکمت، موعظه و تربیت صوفی، سیرت و اقوال مشایخ و تأویل قرآن و حدیث سر

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - تعامل بینامتنی قابوسنامه و اقوال پیران صوفیه .../۶۱

و کار دارد. (زرین کوب ۱۳۸۱: ۱۲۹) هدف تربیت در نزد صوفی پرورش انسان کامل است که در شریعت، طریقت و حقیقت تمام است. (همان: ۹۰)

کارکرد دینی و اعتقادی ادبیات تصوف

بیان صوفیه درباره توحید، که مفهومتر و مقبولتر از احتجاجات فلاسفه بود، در تهذیب اخلاق و تعلیم حقایق اسلام تأثیری بسیار داشت؛ (همان: ۱۶۵) چنانکه گفته‌اند: «چون از قرآن و اخبار گذشتی، هیچ سخن بالایی سخن مشایخ طریقت نیست... که سخن ایشان نتیجه کار و حال است، نه ثمره حفظ و قال... از علم لدنی است نه از علم کسبی... که ایشان ورثه انبیاء‌اند.» (عطار نیشابوری ۱۳۸۳: ۴)

شواهد بینامتنی دادوستد قابوسنامه و اقوال پیران صوفیه

* «سپاس خداوند نعمت واجب است بر همه کس بر اندازه فرمان، نه بر اندازه استحقاق که اگر همگی خویش شکر سازد، هنوز حق شکر یک جزو از هزار جزو نگزارده باشد.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۱۶)

ابوسعید ابوالخیر:

بی تو جانا قرار نتوانم کرد احسان تو را شمار نتوانم کرد
گر بر تن من زفان شود هر مویی یک شکر تو از هزار نتوانم کرد
(ابن منور ۱۳۸۱: ۱۹)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (عنصرالمعالی شعر فوق را در متن قابوسنامه «حل» کرده است)

* «اگر خواهی که بنده تو، تو را طاعت دارد، تو از طاعت خداوند خویش مگریز.»
(عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۱۶)

سری سقطی: «مَنْ أَطَاعَ مَنْ فَوْقَهُ، أَطَاعَهُ مَنْ دُونَهُ.» (السلمی ۱۴۲۴: ۵۶)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (عنصرالمعالی سخن ابوسعید را ترجمه هنری کرده است)

* «آفریدگار چون خواست که جهان آباد ماند، اسباب نسل پدیدکرد در شهوتِ جانور.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۲۴)

«خَلَقَ لَكَ شَهْوَةَ الْجَمَاعِ، حَتَّى تُجَامِعَ فَيَبْقَى نَسْلَكَ (الغزالی ۱۴۱۹: ۱۷۲/۴)؛ نیز «لَوْ انْقَطَعَتْ شَهْوَةُ الْوَقَاعِ لَانْقَطَعَ النَّسْلُ.» (همان: ۹۰/۳)

نوع تعامل: انتقال؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (غزالی بخشی از سخنِ عنصرالمعالی را ترجمه هنری کرده است)

«و شهوتِ فَرْجِ، بقای نسل راست؛ که چون وجودِ دایم ممکن نبود، دوامِ وجودِ او در دوامِ وجودِ نوعِ او بستند.» (عین‌القضات همدانی ۱۳۷۷: ۲۶۱/۱)

نوع تعامل: انتقال؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (سخنِ عین‌القضات به سخنِ عنصرالمعالی تلمیح دارد)

* «آنچه روزی تو باشد به تو رسد؛ که روزی مقسوم است؛ به هر کس آن رسد که در ازل قسمت کرده شده است.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۲۶)

«روزی در ازل مُقَدَّر است و هرکس را آنچه هست مقسوم.» (سجاسی ۱۳۶۸: ۲۸۹)

نوع تعامل: انتقال؛ نوع بینامتنیت: صریح. (سجاسی مضمون سخنِ عنصرالمعالی را اقتباس کرده است)

* «هر که را زبان خوشتر، هواخواهش بیشتر.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۲۸)

«هر کس که در صحبتِ خوشخوی تر، یاران و متابعان او بیشتر.» (سهروردی ۱۳۸۴: ۱۶۹)

نوع تعامل: انتقال؛ نوع بینامتنیت: صریح. (سهروردی مضمون سخنِ عنصرالمعالی را اقتباس کرده است)

* «سخنِ ناپرسیده مگوی.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۲۸)

«ادبُ اندر گفتار آن است که ... تا چیزی از وی نپرسند، نگوید.» (هجویری ۱۳۸۳: ۵۲۵)

نوع تعامل: انتقال؛ نوع بینامتنیت: صریح. (هجویری مضمون سخنِ عنصرالمعالی را اقتباس کرده است.)

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - تعامل بینامتنی قابوسنامه و اقوال پیران صوفیه .../۶۳

* «جزای نیک و بد هم اندر این جهان به تو رسد.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۲۹) نیز
«مکافات نیک و بد هم بدین جهان می یابی.» (همان: ۳۰)

گفته اند: «المکافاهُ فی الطبیعه واجبه.» (نسفی ۱۳۸۱: ۲۱۶)
نوع تعامل: انتقال؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (نسفی مثلِ موردِ استفادهٔ عنصرالمعالی را
ترجمهٔ هنری کرده است)

* «خویشتن را به نیکویی و نیکوکاری به مردم نُمای و چون نمودی بخلافِ نموده
مباش.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۳۲)

بایزید بسطامی: «یا چنان نُمای که باشی یا چنان باش که نُمایی.» (سهلگی ۱۳۸۴: ۲۰۲)
نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: صریح. (عنصرالمعالی مضمون سخن بایزید را اقتباس
کرده است)

«چنان نُمای که باشی و چنان باش که نُمایی.» (انصاری ۱۳۷۲: ۴۲۰/۱)
نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: صریح. (عنصرالمعالی مضمون سخن عبدالله انصاری
را اقتباس کرده است)

ابوعلی دقاق: «الصدقُ انْ تَكونَ مَعَ النَّاسِ کَمَا تَرَى مِ نْ نَفْسِکَ اَوْ تَرَى مِ نْ نَفْسِکَ کَمَا
تَكون.» (القشیری ۲۰۰۰: ۳۳۹)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (عنصرالمعالی مضمون سخن ابوعلی دقاق
را ترجمهٔ هنری کرده است)

* «راست به دروغ مانند مگوی.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۴۱)
عبدالله انصاری: «راستی که به دروغ مانند مگوی.» (مستوفی ۱۳۶۲: ۶۶۳)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: پنهان. (عنصرالمعالی سخن عبدالله انصاری را بدون
اشاره به نام وی آورده است)

* «خاموشی دوم سلامت است.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۴۷)
«الصَّمْتُ سلامه.» (القشیری ۲۰۰۰: ۲۰۸)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (عنصرالمعالی سخن قشیری را ترجمهٔ هنری
کرده است.)

* «هرچه بگویی نا اندیشیده مگوی و همیشه اندیشه را مقدم گفتار دار تا بر گفته
پشیمان نشوی.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۴۷)

یحیی بن معاذ: گفت: «هر که سخن گوید پیش از آن که بیندیشد، پشیمانیش باز آرد.» (عطار نیشابوری ۱۳۸۳: ۳۲۴)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (سخن عنصرالمعالی به گفته یحیی بن معاذ تلمیح دارد)

نخست اندیشه کن آنگه سخن گو بسی پرسیدن و گفتن مکن خو
(عطار نیشابوری ۱۳۸۶: ۲۲۳)

نوع تعامل: انتقال؛ نوع بینامتنیت: صریح. (عطار سخن مثنوی عنصرالمعالی را به نظم کشیده است = عقد)

* «اگر خواهی با بروی باشی آزم را پیشه کن.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۵۴)
یحیی بن معاذ: «مَنْ كَسَاهُ الْحَيَاءُ ثَوْبَهُ سَتَرَ عَنِ النَّاسِ عَيْبَهُ.» (ابن حمدون ۱۹۹۶: ۲۳۱/۲؛
الحصری القيروانی ۱۴۲۴: ۴/۱۶۸)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (عنصرالمعالی سخن یحیی بن معاذ را ترجمه هنری کرده است)

* «گلّه دشمنان با دوستان کنند.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۶۲)

«شکایت بیگانگان با دوستان کنند.» (مستملی بخاری ۱۳۷۳: ۱/۶۲)
نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: پنهان (عنصرالمعالی سخن مستملی بخاری را بدون اشاره به نام وی آورده است).

* «اگر خواهی که از شمار آزادان باشی، طمع را در دل خویش جای مده.»
(عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۵۵)

ابن خُبیب انطاکی: «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَعِيشَ حُرّاً أَيَّامَ حَيَاتِهِ فَلْيُسْكِنِ الطَّمْعَ قَلْبَهُ.» (الزمخشری
۱۴۱۰ ج ۳: ۴۳۲)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: پنهان (عنصرالمعالی ترجمه ای عینی از سخن ابن-
خُبیب بدون اشاره به نام گوینده، ارائه کرده است).

* «متواضعی نعمت ایزدی است که کس برو حسد نبرد.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۷۹)

«التَّوَّاضِعُ نِعْمَةٌ لَا يُحْسَدُ عَلَيْهَا.» (القشیری ۲۰۰۰: ۲۴۴)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: پنهان (عنصرالمعالی سخن قشیری را بدون اشاره به
نام گوینده، ترجمه عینی کرده است).

س ۲۰ - ۷۶ پاییز ۱۴۰۳ - _____ تعامل بینامتنی قابوسنامه و اقوال پیران صوفیه .../۶۵

* «اگر وصالی بُود که بعد از آن فراقی خواهد بود، آن وصال خود از فراق بتر بُود.»
(عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۸۱)

«الفراق بعد الوصال اشدُّ من کُلِّ عذاب.» (مستملی بخاری ۱۳۷۳: ۲/۴۷۸)
نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: ضمنی (عنصرالمعالی سخن مستملی بخاری را ترجمه هنری کرده است.)

* «نُخست چشم بیند، آنکه دل پسندد.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۸۱)
«هر چه چشم نبیند، دل نخواهد.» (مبیدی ۱۳۸۲: ۲۶/۵)
نوع تعامل: انتقال؛ نوع بینامتنیت: صریح (مبیدی سخن عنصرالمعالی را اقتباس کرده است.)

* «شیخ ابوسعید بوالخیر رحمه الله گفته است که: آدمی را از چهار چیز ناگزیر بود: اول نانی، دوم خُلقانی، سوم ویرانی و چهارم جانانی.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۸۲)
نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: صریح. (عنصرالمعالی از ابوسعید ابوالخیر عیناً نقل قول کرده است.)

«یا آدم... رو در آن خاکدان بنشین و به نانی و خلقانی و ویرانی قناعت کن.» (مبیدی ۱۳۸۲: ۲۹۸/۳)

نوع تعامل: انتقال؛ نوع بینامتنیت: صریح. (مبیدی سخن عنصرالمعالی را اقتباس کرده است.)

* «حکیمان خواب را موتُ الأصغر خوانند.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۹۰)
«خوابُ موت اصغر است.» (کاشانی ۱۳۸۱: ۲۸۲)

نوع تعامل: انتقال؛ نوع بینامتنیت: پنهان. (کاشانی عبارت مذکور را بدون اشاره به نام گوینده، ذکر کرده است.)

* «هرگز سوگند بدروغ و راست مخور.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۱۱۰)
حارث محاسبی: «به خدای سوگند یاد نکنی، نه به راست و نه به دروغ.» (عطار نیشابوری ۱۳۸۳: ۲۳۵)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: صریح. (عنصرالمعالی سخن حارث محاسبی را اقتباس کرده است.)

* «اگر خواهی که با خواستهٔ بسیار، درویش نباشی، حسود و آزمند مباش.»
(عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۱۲۰)

حارث محاسبی: «الحریصٌ فقیرٌ وَّ اَنْ مَلَّكَ الدُّنْیَا.» (ابن‌حمدون ۱۹۹۶: ۱/ ۲۴۵)
نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (عنصرالمعالی سخن حارث محاسبی را ترجمهٔ هنری کرده است.)

* «بسیار دوست کم‌دشمن باش و لکن با صد هزار دوست، یک دشمن مکن.»
(عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۱۴۷)

ابوسعید ابوالخیر: «هزار دوست اندکی باشد و یک دشمن بسیار بود.» (ابن‌منور ۱۳۸۱: ۲۸۴/۱)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: صریح. (عنصرالمعالی سخن ابوسعید را اقتباس کرده است.)

حسن بصری: «لَا تَشْتَرِ عَدَاوَةَ رَجُلٍ بِمَوَدَّةِ آلفِ رَجُلٍ.» (المکی ۱۴۱۷: ۲/ ۳۷۶)
نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (عنصرالمعالی سخن حسن بصری را ترجمهٔ هنری کرده است.)

* «با گردنکشان گردنکش باش.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۱۴۹)
«قَبِلَ لَابِنِ الْمُبَارَكِ: مَا التَّوَاضُّعُ؟ فَقَالَ: التَّكْبَرُ عَلَى الْمُتَكَبِّرِينَ.» (المکی ۱۴۱۷، ج ۲: ۸۹،
الأبی ۱۴۲۴، ج ۴: ۱۲۷)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (عنصرالمعالی سخن ابن مبارک را ترجمهٔ هنری کرده است.)

یحیی بن معاذ: «التَّكْبَرُ عَلَى الْمُتَكَبِّرِ تَوَاضُّعٌ.» (الثعالبی ۲۰۰۳: ۲۴۲)
نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (عنصرالمعالی سخن یحیی بن معاذ را ترجمهٔ هنری کرده است.)

بشر حافی: «التَّكْبَرُ عَلَى الْمُتَكَبِّرِ مِنَ التَّوَاضُّعِ.» (ابن‌الملقن ۱۴۰۶: ۱۱۲)
نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (عنصرالمعالی سخن بشر حافی را ترجمهٔ هنری کرده است.)

* «آخر همه تمامها نقصان شناس.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۱۹۹)
«الزِّيَادَةُ عَلَى الْكَمَالِ نُقْصَانٌ.» (مولوی ۱۳۸۱: ۲۱۹)

س ۲۰ - ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - تعامل بینامتنی قابوسنامه و اقوال پیران صوفیه .../۶۷

نوع تعامل: انتقال؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (مولوی ترجمه ای هنری از سخن عنصرالمعالی ارائه کرده است.)

* «هر که درم را از خویشتن عزیزتر دارد، زود از عزیزی به ذلیلی او فتد.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۱۹۹)

حسن بصری: «مَا أَعَزَّ أَحَدُ الدَّرَاهِمِ إِلَّا أَذَلَّهُ اللَّهُ.» (الزَمْخَشَرِي ۱۴۱۰: ۱۴/۵؛ الشَّعْرَانِي ۱۴۲۴: ۴۷)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (عنصرالمعالی ترجمه ای هنری از سخن حسن بصری ارائه کرده است.)

حسن بصری: «به خدا که زر و سیم را کس دوست و عزیز ندارد، که نه خدای عزَّ وَجَلَّ او را خوار گرداند.» (عطار نیشابوری ۱۳۸۳: ۳۹)

نوع تعامل: تداوم؛ نوع بینامتنیت: صریح. (عطار سخن حسن بصری را نقل قول کرده است.)

* «گفته اند: مَنْ طَلَبَ الْكُلَّ فَاتَهُ الْكُلُّ.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۲۱۶)

«مَنْ طَلَبَ الْكُلَّ فَاتَهُ الْكُلُّ.» (میبدی ۱۳۸۲: ۲۶/۵)

نوع تعامل: انتقال؛ نوع بینامتنیت: صریح. (میبدی از این مَثَل برای تأکید و تقریر مطلب خویش سود برده است)

* «اگر چنانکه خداوند کوچک بود، به کوچک مَشْمَر؛ که مثال پادشاه زادگان بر مثال بچه مرغابی باشند و بچه مرغابی را شنا نباید آموخت.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۲۱۸)

«در مَثَل گویند: بَطْبُجَه را آشنا نباید آموخت؛ که او آشنا کردن از شکم مادر بیرون - آورده است.» (ژنده پیل ۱۳۵۰: ۲۸۷/۱)

نوع تعامل: انتقال؛ نوع بینامتنیت: صریح. (احمد جام از این مَثَل برای تأکید و تقریر مطلب خویش سود برده است.)

* «اندر هر کاری که بخواهی کردن، نُخُسْت با خرد مشورت کن؛ که وزیرالوزراء پادشاه خرد است.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۲۲۷)

«وزیر پادشاه را به مثبت عقل است دل را؛ چنانکه دل را از عقلی کامل ناگزیر است تا به مشاورت او در ممالک بدن تصرف کند و مصالح کلی و جزوی بدین رعایت کند، پادشاه را از وزیری عالم عادل منصف متمیز کافی امین واقف جهاننیده کاردان

صاحب همّت صاحب رای بامروّت نیکوخلق دیندارِ متدینِ پاک‌اعتقادِ مشفق، ناگزیر است که در جمله احوال در خصوص و عموم با او مشاورت کند.» (نجم‌الدین رازی ۱۳۸۰: ۴۵۰)

نوع تعامل: انتقال؛ نوع بینامتنیت: صریح. (نجم‌الدین رازی از این مثل که در کتب معتبر امثال آمده است: «قیل فی المثل: العقلُ وزیرٌ ناصحٌ.» (الموردی ۱۴۲۵: ۳۲)، برای تبیین مطلب خویش استفاده کرده است.

* «همچنانکه مصلحت لشکر نگه داری، مصلحت رعیت نیز نگه دار؛ از آن‌که پادشاه چون آفتاب است، نشاید آفتاب بر یکی تابد و بر دیگری نتابد.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۲۳۳)

«سریّ سقطی گفت: عارف آفتاب صفت است که بر همه عالم بتابد.» (عطار نیشابوری ۱۳۸۳: ۲۹۵)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: صریح. (عنصرالمعالی از این مثل (الزمخشری ۱۴۱۰: ۱۰۲/۱)، برای بیان لزوم عام بودن لطف پادشاه استفاده کرده است.)

«حسن بصری گفت: احسان آن باشد که عام داری بر همه کس از دوست و دشمن و مستحق و نامستحق چون آفتاب.» (ابوالفتح رازی ۱۳۳۴: ۲: ۴۴۹)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: صریح. (عنصرالمعالی از این مثل، برای بیان لزوم عام بودن لطف پادشاه استفاده کرده است.)

* «گفته‌اند: اصل جوانمردی سه چیز است: یکی آن که هرچه گویی بکنی و دیگر آن که خلاف راستی نگویی، سوم آن که شکیب را کار بندی.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۲۴۶) «پیری را گفتند: صدق چیست؟ گفت: آنچه گویی، کنی و آنچه نمایی، داری و آنجا که آواز دهی باشی.» (مبیدی ۱۳۸۲: ۸/ ۴۲۴ و ۹۵/۲)

نوع تعامل: انتقال؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (مبیدی به صورت تلمیح به سخن عنصرالمعالی اشاره کرده است.)

* «دروغ مگوی که همه ناجوانمردی اندر دروغ گفتن است.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۲۶۰) حارث مُحاسَبی: «بدین خصلتها مواظبت نمای... از دروغ پرهیز کنی.» (عطار نیشابوری ۱۳۸۳: ۲۳۵)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (عبارت عنصرالمعالی به سخن حارث محاسبی تلمیح دارد.)

* «محتشم‌تر کسی آن بود که او را در جهان به کس نیاز نباشد و خوارتر و فرومایه‌تر کسی باشد که طامع و نیازمند است، که از جهت طمع و نیاز، مرد خویشتن را بنده چون خویشتنی کند.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۲۶۱)

بنان بغدادی: «الْحَرُّ عَبْدٌ مَا طَمِعَ وَالْعَبْدُ حَرٌّ مَا قَنِعَ.» (ابونعیم الإصفهانی ۱۴۲۳: ۱۰/۳۴۶؛ کاشانی ۱۳۸۱: ۳۵۱)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (سخن عنصرالمعالی به حکمت بنان بغدادی تلمیح دارد.)

* «دو کودک نزدیک شبلی رَحْمَهُ اللهُ نشسته بودند: یکی پسر مُنعمی بود و دیگر پسر درویشی و در زنبیل این پسرِ منعم مگر پاره ای حلوا بود و در زنبیل این پسرِ درویش نان خشک بود. پاره ای این پسرِ منعم حلوا همی خورد و این پسرکِ درویش از او همی خواست، آن کودک این را همی گفت که: اگر خواهی که پاره ای به تو دهم، تو سگ من باش و او گفتی: من سگ توَم. پسرِ منعم گفت: پس بانگ سگ کن، آن بیچاره بانگ سگ بکردی، وی پاره ای حلوا بدو دادی... شبلی در ایشان همی نگرست و می‌گریست. مریدان پرسیدند که: ای شیخ چه رسیدت که گریان شدی؟ گفت: نگه کنید که قانعی و طامعی به مردم چه رساند! اگر چنان بودی که آن کودک بدان نان تهی قناعت کردی و طمع از حلوائی او برداشتی، وی را سگ همچون خویشتنی نیابستی بود.» (عنصرالمعالی ۱۳۸۰: ۲۶۱ و ۲۶۲)

«بَيْنَمَا فَتَحَ الْمَوْصِلِي فِي أَصْحَابِهِ إِذَا بِالصَّبِيِّينَ مَعَهُمَا رَغِيفَانِ: عَلِيٌّ رَغِيفٌ أَحَدُهُمَا كَامِخٌ وَعَلِيٌّ رَغِيفٌ الْآخَرُ عَسَلٌ. فَقَالَ صَاحِبُ الْكَامِخِ لِصَاحِبِ الْعَسَلِ: أَطْعَمَنِي مِنْ عَسَلِكَ. فَقَالَ: أَطْعَمُكَ عَلَيَّ أَنْ تَكُونَ لِي كَلْبًا. فَقَالَ: أَنَا كَلْبُكَ. فَجَعَلَ فِي فَمِهِ خَرْقَةً يَجْرُهُ بِهَا، فَالْتَفَتَ فَتَحَ إِلَى أَصْحَابِهِ وَقَالَ: لَوْ قَنِعَ هَذَا بِكَامِخِهِ لَمْ يَصِرْ كَلْبًا لِصَاحِبِ الْعَسَلِ.» (الراغب الإصفهانی ۱۴۱۶: ۲/۵۲۰؛ ابونعیم الإصفهانی ۱۴۲۳: ۸/۳۲۵؛ ابن الجوزی ۲۰۰۵: ۷۹۵)

نوع تعامل: اخذ؛ نوع بینامتنیت: ضمنی. (عنصرالمعالی حکایت شبلی را ترجمه هنری کرده است.)

جدول شماره ۱: بسامد انواع رابطه بینامتنی قابوسنامه و اقوال پیران صوفیه

رابطه کلان	نوع بینامتنیت	ترفند بینامتنی	تعداد	جمع
------------	---------------	----------------	-------	-----

نقل قول با نام گوینده ۱ مورد

رابطه کلان	نوع بینامتنیت	ترفند بینامتنی	تعداد	جمع
اخذ	صریح	اقتباس ۴ مورد	۷ مورد	
		ارسال‌المثل ۲ مورد		
انتقال	ضمنی	ترجمه هنری ۱۲ مورد	۱۵ مورد	۲۷ مورد
		تلمیح ۳ مورد		
	حل ۱ مورد			
	پنهان	نقل قول بدون اشاره به گوینده ۳ مورد		
تداوم	صریح	ترجمه عینی بدون اشاره به گوینده ۱ مورد	۴ مورد	
		اقتباس ۵ مورد		
جمع کل	ضمنی	ارسال‌المثل ۳ مورد	۸ مورد	۱۴ مورد
		ترجمه هنری ۳ مورد		
	تلمیح ۲ مورد			
	پنهان	نقل قول بدون اشاره به گوینده ۱ مورد		
		نقل قول با نام گوینده ۱ مورد	۱ مورد	۱ مورد
			۴۱ مورد	

جدول شماره ۲: موضوعات تعامل بینامتنی قابوسنامه و اقوال پیران صوفیه

موضوع کلان	موضوع خرد	جمع
اعتقادی و باورشناختی	و جوب شکر	۱۰ مورد
	فلسفه شهوت در وجود آدمی	
	مقسوم بودن روزی	
	مکافات عمل	
	ارزشمندی دوام وصال	
	ملزومات ناگزیر حیات آدمی	
	تشابه خواب و مرگ	
	پرهیز از سوگند	
	نقصان بعد از کمال پدیده‌ها	
	نقش چشم و نگاه در ابتلای دل	
اجتماعی	اطاعت از مافوق	۱۵ مورد
	ارزش شرم	
	همدلی و دوستی	
	پرهیز از دروغ	
	نکوهش طمع ۵ مورد	
	ارزش و جایگاه تواضع ۲ مورد	
	احترام به بزرگان	
	اهمیت مشورت با خرد	
	رعیت‌نوازی	
	پرهیز از دشمن‌تراشی و لزوم دوست‌یابی	

موضوع کلان	موضوع خرد	جمع
ادب گفتاری و رفتاری	اهمیت خوش زبانی	۸ مورد
	پاسخ تنها در صورت سؤال	
	راستی در گفتار و رفتار ۲ مورد	
	پرهیز از سخن راست دروغ نمای	
	لزوم تقدّم اندیشه بر گفتار	
	ارزش خاموشی	

۳۱

جمع

جدول شماره ۳: بسامد اخذ، تداوم و انتقال اقوال پیران صوفیه در قابوسنامه

نوع رابطه	نام صوفی	تعداد شواهد	نوع رابطه	نام صوفی	تعداد شواهد
اخذ	حسن بصری	۴ مورد	انتقال	ابن خبیق انطاکی	۱ مورد
	ابوسعید ابوالخیر	۳ مورد		ابوالفضل میبدی	۳ مورد
	سری سقطی	۲ مورد		شهاب‌الدین عمر	۱ مورد
				سهروردی	
	یحیی بن معاذ	۳ مورد		عین‌القضات همدانی	۱ مورد
	حارث محاسبی	۲ مورد		محمد غزالی	۱ مورد
	عبدالله انصاری	۲ مورد		علی بن عثمان هجویری	۱ مورد
	مستملی بخاری	۲ مورد		عزیزالدین نسفی	۱ مورد
	ابوالقاسم قشیری	۲ مورد		احمد جام (ژنده پیل)	۱ مورد
	بایزیر بسطامی	۱ مورد		نجم‌الدین رازی	۱ مورد
	عبدالله بن مبارک	۱ مورد		اسحاق سجاسی	۱ مورد
	بشر حافی	۱ مورد		عزالدین کاشانی	۱ مورد
	ابوعلی دقاق	۱ مورد		جلال‌الدین مولوی	۱ مورد
	بنان بغدادی	۱ مورد		فریدالدین عطار	۱ مورد
		نیشابوری			
فتح موصلی	۱ مورد	تداوم	فریدالدین عطار	۱ مورد	
			نیشابوری		

نتیجه

متون پدید آمده در بافت فرهنگی و زبانی ایران اسلامی و در بستر زبان فارسی، همچون رسانه ای، زبان، فرم و اندیشه عرفانی را بر گرفته، پرورش داده، در ساختار خود به کار برده، به متون بعدی منتقل کرده‌اند و از این راه بر زبان، فکر، اعتقاد و رفتار ایرانیان تأثیر گذاشته، شخصیتی نوین برای آنان پدید آورده‌اند.

وجود اصطلاحات و مفردات ویژه صوفیان از قبیل تصوّف، صوفی، زهد، خرقه، خوف، رجا، سماع، طامات، ورع، تجرید، صدق و ... ، و گستره چشمگیر زهد، اخلاق و حکمت در متن این کتاب نشان دهنده گفت و گوی بینامتنی آن با متون نثر صوفیانه اسلامی پیش از خود، و کارکرد تعلیمی - تربیتی و ادبی و هنری آن‌ها در متن کتاب است که باعث جذابیّت و مقبولیّت آن بین فارسی‌زبانان شده است؛ بدین ترتیب این کتاب نقش رسانه‌ای کارآمد را در اخذ و انتقال مفاهیم تربیتی و عرفانی اسلامی - ایرانی در تاریخ ادب و فرهنگ ایران ایفا کرده است.

قابوسنامه به دلیل زبان، تمثیلات، تشبیهات و استعاره‌های ساده و بی‌تکلف، و متناسب با سطح فهم و ادراک عامه مورد توجه و استفاده صوفیه بوده است؛ زیرا مخاطبان اصلی تصوّف توده‌های مختلف مردم جامعه بوده است.

تساهل و تسامح فکری و عملی عنصرالمعالی که در تمام ابواب کتاب مشهود است، نتیجه برخورداری او از مشرب عرفانی است. این تساهل و تسامح در متون عرفانی متأثر از این کتاب رشد و تکامل بیشتری یافته است.

در *قابوسنامه* بابی مستقل با عنوان «درآیین جوانمرد پیشگی» به عرفان و تصوّف و تبیین حقیقت، اصول، مبانی و شرایط آن اختصاص یافته است. در این کتاب، حکایاتی درباب احوال مشایخ برجسته اسلام و ایران از قبیل ابوسعید ابالخیر، ابوالقاسم قشیری و ... آمده و اقوال آن‌ها به مناسبت باب و موضوع مطلب نقل شده است.

امثال و حکم و متن تعلیمی - خطابی *قابوسنامه* به دلیل شهرت، مقبولیّت و پشتوانه تجربی نسلهای گذشته، از کارکرد اقناعی و ترغیبی بالایی برخوردار بوده است؛ از این روی متون صوفیه بعد از عنصرالمعالی در ابعاد تربیت عرفانی آثار خویش به طریق بینامتنی از آن‌ها سود برده‌اند.

روابط بینامتنی گسترده *قابوسنامه* به عنوان متنی کانونی در کهکشانی از متون ادب تعلیمی فارسی با منابع عرفانی، حکمی و ادبی، پیش از خود، مایه پریشانی و از هم گسیختگی آن نشده، بلکه به دلیل تسلط و تبحر بالای علمی و بیانی مؤلف، انسجام فرمی، محتوایی و فرهنگی را برای آن به ارمغان آورده است.

از لحاظ اخذ، انتقال و تداوم، کارکرد اخذ و انتقال، به ترتیب بیشترین بسامد را دارند که این امر نشانگر اهمیت *قابوسنامه* در تطوّر ادب تعلیمی فارسی است.

کتابنامه

- الآبی، ابوسعد، ۱۴۲۴. *نثر الدر فی المحاضرات*. تحقیق خالد عبدالغنی محفوظ. ط ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- آلن، گراهام، ۱۳۹۷. *بینامتنیت*. ترجمه پیام یزدان جو. چ ۶. تهران: مرکز.
- ابن الملقن، سراج الدین، ۱۴۰۶. *طبقات الأولیاء*. حَقَّقَهُ وَ خَرَّجَهُ نورالدین شریب. ط ۱. بیروت: دارالمعرفة.
- ابن الجوزی، ابوالفرج، ۲۰۰۵. *صفحة الصفوة*. تحقیق خالد مصطفی طرطوسی. ط ۱. بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن حمدون، محمد، ۱۹۹۶. *التذکره الحمدونیة*. تحقیق احسان عباس و بکر عباس. ط ۱. بیروت: دارصادر.
- ابن منور، محمد، ۱۳۸۱. *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ اَبی سعید*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۵. تهران: آگاه.
- ابوالفتح رازی، جمال الدین. ۱۳۳۴. *تفسیر (روض الجنان و روح الجنان)*، تصحیح مهدی الهی قمشه ای. چ ۳. تهران: علمی.
- ابونعمیم الإصفهانی، أحمد، ۱۴۲۳. *حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء*. تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا. ط ۲. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- اعوانی، غلامرضا و همکاران، ۱۳۸۷. «تصوف» مندرج در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. چ ۱۵. صص ۵۴۹-۳۹۵. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- انصاری، عبدالله. ۱۳۷۲، *رسائل انصاری*. تصحیح محمدسرور مولایی. چ ۱. تهران: توس.
- بدوی مصری، عبدالمجید، ۱۳۷۷. «قابوسنامه»، *مجله سیاست خارجی*. ش ۴۷، صص ۱۱۸-۱۰۶.
- پورنامداریان، تقی، ۱۳۸۰. *در سایه آفتاب*. چ ۱. تهران: سخن.
- الثعالبی، ابومنصور، ۲۰۰۳. *آتمشیل و المحاضرة*. تحقیق قُصَى الحُسَین، ط ۱. بیروت: دار و مکتبه - الهلال.
- الجرجانی، علی. ۱۴۲۴. *کتاب التعریفات*. ط ۱. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جلالت، فرامرز، دانش، ابراهیم. ۱۴۰۲. «همزیستی ادب غنایی و تعلیمی در آینه تحلیل بینامتنی آثار نظامی و قابوسنامه بر اساس نظریه ژرار ژنت». *دوفصل نامه زبان و ادب فارسی*. دانشگاه تبریز. س ۷۹. ش ۲۴۷. صص ۱۷۶-۱۵۱.
- <https://doi.org/10.22034/perlit.2023.55507.3453>
- الحصری القبروانی، ابواسحاق، ۱۴۲۴. *زهر الادب و ثمر الالباب*. تحقیق صلاح الدین الهواری. ط ۱. بیروت: المکتبه العصریة.
- داد، سیما، ۱۳۸۲. *فرهنگ اصطلاحات ادبی*. تهران: مروارید.

الرَّاعِبُ الإِصْفَهَانِي، حسين، ۱۴۱۶. *مُحَاضِرَاتُ الأَدْبَاءِ وَ مُحَاوِرَاتُ الشُّعْرَاءِ وَ البَلْغَاءِ*. ط ۱. قم: مکتبه الحیدریه.

رضازاده شفق، صادق، ۱۳۶۹. *تاریخ ادبیات ایران*. چ ۱. تهران: آهنگ.

زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۰. *نه شرقی، نه غربی، انسانی*. چ ۴. تهران: امیرکبیر.

_____، ۱۳۸۱. *ارزش میراث صوفیه*، چ ۲. تهران: امیرکبیر.

الزمخشری، ابوالقاسم، ۱۴۱۰. *رَبِيعُ الأَبْرَارِ وَ نُصُوصُ الأَخْبَارِ*. تحقیق سلیم النعمی. ط ۱. قم: دارالذخائر للمطبوعات.

ژنده پیل، احمد جام، ۱۳۵۰. *أُنسُ التَّائِبِينَ وَ صِرَاطُ اللهِ المَبِينِ*. تصحیح و توضیح علی فاضل. چ ۱. تهران: توس.

ساسانی، فرهاد، ۱۳۸۳. «بینامتنیت: پیشینه و پسینه نقد بینامتنی» *مجله بیناب*. ش ۵ و ۶، صص ۱۸۵-۱۷۲.

_____، ۱۳۸۴، «تأثیر روابط بینامتنی در خوانش متن»، *مجله زبان و زبان‌شناسی*. س ۱، ش ۲، صص ۵۴-۳۹.

سجاسی، اسحاق، ۱۳۶۸. *قِرَائِدُ السُّلُوكِ*. تصحیح نورانی وصال و غلامرضا افراسیابی. چ ۱. تهران: پازنگ.

السُّلَمِي، ابو عبدالرحمن، ۱۴۲۴. *طَبَقَاتُ الصَّوْفِيَّةِ*. تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا. ط ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.

سهروردی، شهاب‌الدین عمر، ۱۳۸۴. *عَوَارِفُ المَعَارِفِ*. ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی.

سهلگی، محمد، ۱۳۸۴. *دفتر روشنایی*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۲. تهران: سخن.

الشعرانی، ابوالموهب، ۱۴۲۶. *الطَّبَقَاتُ الكُبْرَى*. تحقیق سلیمان الصالح. ط ۱. بیروت: دارالمعرفه.

شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۶. *قلندریه در تاریخ*. چ ۱. تهران: سخن.

شیمل، آن ماری، ۱۳۸۱. *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی. چ ۴. تهران: فرهنگ اسلامی.

صادقی، اسماعیل، رئیسی نافچی، راضیه. ۱۳۹۹. «بررسی تصویر شاه - انسان کامل در متون نثر

تعلیمی (قابوسنامه، سیاست‌نامه، اخلاق ناصری، گلستان سعدی و سلوک الملوک)». *پژوهش‌نامه*

ادبیات تعلیمی. س ۱۲، ش ۴۸، صص ۳۶-۱.

عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۸۳. *تذکره الأولیاء*. تصحیح محمد استعلامی. چ ۱۴. تهران: زوآر.

_____، ۱۳۸۶. *اسرارنامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی.

چ ۲. تهران: سخن.

عنصرالمعالی، کیکاوس، ۱۳۱۲. *نصیحت‌نامه معروف به قابوسنامه*. تصحیح سعید نفیسی. چ ۱.

تهران: مجلس.

- س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - تعامل بینامتنی قابوسنامه و اقوال پیران صوفیه .../ ۷۵
- عنصرالمعالی، کیکاوس، ۱۳۸۰. قابوسنامه. تصحیح غلامحسین یوسفی. چ ۱۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله، ۱۳۷۷. نامه‌های عین‌القضات. به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران. چ ۱. تهران: اساطیر.
- الغزالی، محمد، ۱۴۱۹. احیاء علوم‌الدین. ط ۱. حلب: دارالوعی العربی.
- القشیری، ابوالقاسم، ۲۰۰۰. الرسالة القشیریة. تحقیق عبدالکریم العطا. دمشق: مکتبه‌أبی حنیفه.
- کاشانی، عزالدین، ۱۳۸۱. مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. مقدمه و تصحیح جلال‌الدین همایی، چ ۶. تهران: هما.
- الماوردی، ابوالحسن، ۱۴۲۵. أدب‌الدنیا والدین. تحقیق محمد ابوالخیرالسید و محمد الشرفاوی. ط ۱. بیروت: مؤسسه‌الرساله ناشرون.
- مجتبی، مهدی، ۱۳۸۲. سیمرخ در جستجوی قاف. چ ۲، تهران: سخن.
- _____ ۱۳۸۸. از معنا تا صورت. ج ۱. چ ۱. تهران: سخن.
- مستملی بخاری، ابوابراهیم، ۱۳۷۳. شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف. تصحیح محمد روشن. چ ۲. تهران: اساطیر.
- مستوفی، حمدالله، ۱۳۶۲. تاریخ‌گزیده. به اهتمام عبدالحسین نوائی. چ ۲. تهران: امیرکبیر.
- المکی، ابوطالب، ۱۴۱۷. قوت‌القلوب فی معامله‌المحبوب. تحقیق باسل عیون‌السود. ط ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مولوی، جلال‌الدین، ۱۳۸۱. فیہ ما فیہ. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۹. تهران: امیرکبیر.
- میبدی، رشیدالدین، ۱۳۸۲. کشف‌الأسرار و عده‌الأبرار. به اهتمام علی‌اصغر حکمت. چ ۷. تهران: امیرکبیر.
- نامور مطلق، بهمن، ۱۳۹۴. درآمدی بر بینامتنیت. چ ۲. تهران: سخن.
- _____ ۱۳۹۵. بینامتنیت از ساختارگرایی تا پسامدرنیسم. چ ۱. تهران: سخن.
- نجم‌الدین رازی، عبدالله، ۱۳۸۰. مرصاد‌العباد. به اهتمام محمد امین ریاحی. چ ۹. تهران: علمی و فرهنگی.
- نسفی، عزیزالدین، ۱۳۸۱. الإنسان‌الکامل. تصحیح ماریژان موله. پیش‌گفتار هانری کُربن. چ ۶. تهران: طهوری.
- الهامی، فاطمه، ۱۳۹۱. «جایگاه قابوسنامه در قلمرو ادبیات تعلیمی». پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی. س ۴، ش ۱۶، صص ۱۵۸-۱۳۱.
- هجویری، علی، ۱۳۸۳. کشف‌المحجوب. تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چ ۱. تهران: سروش.

English Sources

- Baldick. C. (2001). *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*. New York: Oxford University Press.
- Peck, J. & Coyle M. (2002). *Literary Terms and Criticism*. New York: Palgrave Macmillan.

References (In Persian)

- al-ābī, Abū-sa'd. (2003/1424AM). *Nasro al-dorror fi al-mohāzerāt*. research by Xāled Abdo al-qanī Mahfūz. 1st ed. Beyrūt: Dāro al-kotobe al-'elmīyyat.
- al-hasrī al-qīrwānī, Abū Eshāq. (2003/1424AM). *Zahro al-ādāb va Samaro al-albāb*. Research by Salāho al-ddīn al-hawārī. 1st ed. Beyrūt: al-maktabato al-asrīyyat.
- al-makkī, Abū-taleb. (1997/1417AM). *Qovvato al-qolūb fi Mo'āmelato al-mahbūb*. Research by Bāsel Oyūno al-ssūd. 1st ed. Beyrūt: Dāro al-kotobe al-'elmīyyat.
- al-māvardī, Abū al-hassan. (2004/1425AM). *Adabo al-donyā va al-ddīn*. Research by Mohammad Abū al-xeyr and Mohammad al-ššarfāvī. 1st ed. Beyrūt: Mo'assese-ye al-resālato Nāšerūn.
- al-jorjānī, Alī. (2003/1424AM). *Ketābo al-ta'rīfāt*. 1st ed. Beyrūt: Dāro Ehyā'o al-torāso al-'arabī.
- al-qazzālī, Mohammad. (1998/1419AM). *Ehyā'o Olūmo al-ddīn*. 1st ed. Halab: Dāro al-va'yo al-'arabī.
- al-qošīrī, Abū al-qāsem. (2000/1421AM). *al-resālato al-qošīrīyyat*. Research by Abdo al-karīmo al-'atā. 1st ed. Damešq: Maktabato al-abī Hanīfat.
- al-rāqebo al-esfahānī, Hoseyn. (1995/1416SH). *Mohāzerāto al-odabā va Mohāwarāto al-šo'ara va al-bolaqā*. 1st ed. Qom: Maktabato al-heydariyyat.
- al-sa'ālabī, Abū Nasr. (2003/1382SH). *al-tamsīl va al-mohāzerat*. Research by Qosīya al-hosayn. 1st ed. Beyrūt: Dār va Maktabato al-helāl.
- al-solamī, Abū Abdo al-rahmān. (2003/1424AM). *Tabaqāto al-sūfiyyat*. Research by Mostafā Abdo al-qāder Atā. 1st ed. Beyrūt: Dāro al-kotobe al-elmīyyat.
- al-še'rānī Abū al-mavāheb. (2005/1426AM). *al-tabaqāto al-kobrā*. Research by Soleymān al-ssāleh. 1st ed. Beyrūt: Dāro al-ma'refat.
- al-zamaxšarī, Abo al-qāsem. (1989/1410AM). *Rabī'o al-abrār va Nosūso al-axbār*. Research by Salīmo al-na'imī. 1st ed. Qom: Dāro al-zaxā'ero al-matbū'āt.
- Abū al-fotūh Rāzī, Jamālo al-ddīn. (1955/1334SH). *Tafsīr (Rowzo al-janān va rūho al-janān)*. Ed. by Mahdī Elāhī Qomšeh-i. 3rd ed. Tehrān: Elmī.
- Abū Na'im al-esfahānī, Ahmad. (2002/1423AM). *Hellīyyato al-owlīyā va Tabaqāto al-asfiyā*. Research by Mostafā Abdo al-qāder Attā. 2nd ed. Beyrūt: Dāro al-elmīyyat.
- Allen, Graham. (2019/1397SH). *Beynā-matnīyyat (Intertextuality)*. Tr. by Payām Yazdān-jū. 6th ed. Tehrān: Markaz.
- Ansārī. Abdo al-llāh. (1993/1372SH). *Rasā'ele Ansārī*. ed. by Mohammad-sarvar Mowlāyī. 1st ed. Tehrān: Tūs.
- A'vānī, Qolām-rezā and Others. (2008/1387SH). "Tasavvof". Included in the great Islamic encyclopedia. 15th Vol. Pp. 395-579. Tehrān: The center of the great Islamic encyclopedia.
- Attār Neyšābūrī, Farīdo al-ddīn. (2007/1386SH). *Asrār-nāmeḥ*. Introduction, correction and comments by Mohammad-rezā Safī'ī Kadkanī. 2nd ed. Tehrān: Soxan.
- Attār Neyšābūrī, Farīdo al-ddīn. (2004/1383SH). *Tazkerato al-owlīyā*. Ed. by Mohammad Este'lāmī. 14th ed. Tehrān: Zavvār.

- Badavī Mesrī, Abdo al-majīd. (1998/1377SH). “Qābūs-nāmeḥ”. *Jornal of Foreign Politics*. No. 47. Pp. 106-118.
- Dād, Sīmā. (2003/1382SH). *Farhange Estelāhāte Adabī (A Dictionary of Literary Terms)*. 1st ed. Tehrān: Morvārīd.
- Ebno al-jowzī, Abū al-faraj. (2005/1426AM). *Seffato al-safvat*. Research by Xāled Mostafā Tortūsī. 1st ed. Beyrūt: Dāro al-ketābo al-‘arabī.
- Ebno al-molaqqen, Serājo al-ddīn. (1985/1406AM). *Tabagāto al-owlīyā*. Research and collection by Nūro al-ddīn Soraybiyyat. 1st ed. Beyrūt: Dāro al-ma’refat.
- Ebne Hamdūn, Mohammad. (1996/1416AM). *al-tazkerato al-hamedūniyyat*. Research by Ehsān Abbās and Bekr Abbās. 1st ed. Beyrūt: Dāro al-sāder.
- Ebne Monavvar, Mohammad. (2002/1381SH). *Asrāro al-ttowhīd fī Maqāmāte al-šeyx Abī Sa’īd*. Ed. by Mohammad-rezā Safī’ī Kadkanī. 5th ed. 5th ed. Tehrān: Agāh.
- Elhāmī, Fātemeh. (2012/1391SH). “Jāy-gāhe Qābūs-nāmeḥ dar Qalamro-ye Adabīyyāte Ta’līmī” (“Qaboos Nameh’s Position in the Realm of Didactic Literature”). *Journal of Didactic Literature Review*. 4th Year. No. 16. Pp. 131-158.
- Eyno al-qozāt Hamedānī, Abdo al-llāh. (1998/1377SH). *Nāmeḥā-ye Eyno al-qozāt (Ein ol-Gozat’s Letter)*. With The Effort of Alī-naqī Monzavī and Afif Osīrān. 1st ed. Tehrān: Asātīr.
- Hojwīrī, Alī. (2004/1383SH). *Kašfo al-mahjūb*. Corrections and comments by Mahmūd Abedī. 1st ed. Tehrān: Sorūš.
- Jalālat, Farāmarz and Dāneš, Ebrāhīm. (2023/1402SH). “Ham-zīstī-ye Adabe Qenāyī va Ta’līmī dar Āyene-ye Tahlīle Beynā-matnī-ye Āsāre Nezāmī va Qābūs-nāmeḥ bar-asāse Nazarīyye-ye Gerard Genett” (“Presence of Educational Teachings of Islam’s Prophet in the Educational system of Qaboosnameh based on Gerard Genette’s Theory”). *Two-part book on Persian language and literature. University of Tabriz*. 79th Year. No. 247. Pp. 151-176. <https://doi.org/10.22034/perlit.2023.55507.3453>
- Kāšānī, Ezzo al-ddīn. (2002/1381SH). *Mesbāho al-hedāyat va Mefṯāho al-kefāyat*. Introduction and correction by Jallālo al-ddīn Homāyī. 6th ed. Tehrān: Homā.
- Mahabbatī, Mahdī. (2009/1388SH). *az Ma’nā tā Sūrat (From Meaning to Form)*. 1st Vol. 1st ed. Tehrān: Soxan.
- Mahabbatī, Mahdī. (2003/1382SH). *Sīmorq dar Jostejū-ye Qāf (Simorgh in the Quest of Ghaf)*. 2nd ed. Tehrān: Soxan.
- Meybodī, Rašīdo al-ddīn. (2003/1382SH). *Kašfo al-asrār va Oddato al-abrār*. With The Effort of Alī-asqar Hekmat. 7th ed. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Mostamalī Boxārī, Abū Ebrāhīm. (1994/1373SH). *Šarho al-ta’arrof le Mazhabo al-tasavvof*. Ed. by Mohammad Rowšan. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.
- Mostūfī, Hamdo al-llāh. (1983/1362SH). *Tārīxe Gozīdeh*. With The Effort of Abdo al-hoseyn Navā’ī. 2nd ed. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Mowlawī, Jallālo al-ddīn. (2002/1381SH). *Fīhe Mā Fīh*. Ed. by Badī’o al-zamān Forūzān-far. 9th ed. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Najmo al-ddīn Rāzī, Abdo al-llāh. (2002/1380SH). *Mersādo al-‘ebād*. With The Effort of Mohammad Amīn Riyāhī. 9th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.

- Nāmvar Motlaq, Bahman. (2016/1395SH). *Beynā-matnīyyat az Sāxtār-garāyī tā Pasā-modernīsm (Intertextuality from Structuralism to Postmodernism)*. 1st ed. Tehrān: Soxan.
- Nāmvar Motlaq, Bahman. (2015/1394SH). *Dar-āmadī bar Beynā-matnīyyat (An Introduction to Intertextuality)*. 2nd ed. Tehrān: Soxan.
- Nasafī, Azīzo al-ddīn. (2002/1381SH). *al-ensāno al-kāmel*. Ed. by Marijan Mole. Foreword by Henry Corbin. 6th ed. Tehrān: Tahūrī.
- Onsoro al-ma'ālī, Key-kāvūs. (1933/1312SH). *Nasīhat-nāmeḥ Ma'rūf be Qābūs-nāmeḥ (Nasihatnameh well known as Qaboosnameh)*. Ed. by Sa'īd Nafīsī. 1st ed. Tehrān: Majles.
- Onsoro al-ma'ālī, Key-kāvūs. (2001/1380SH). *Qābūs-nāmeḥ*. Ed. by Qolām-hoseyn Yūsufī. 11th ed. Tehrān: Elmī and Farhangī.
- Pūr-nāmdārīyān, Taqī. (2001/1380SH). *dar Sāye-ye Āftāb (In the Shadow of the Sun)*. 1st ed. Tehrān: Soxan.
- Rezā-zāde-ye Safāq, Sādeq. (1990/1369SH). *Tārīxe Adabīyyāte Īrān (A Literary History of Iran)*. 1st ed. Tehrān: Ahang.
- Sādeqī, Esmā'īl and Ra'īsī Nāf'ī, Rāzīyyeh. (2020/1399SH). “*Barrasī-ye Tasvīre Sāh- Ensāne Kāmel dar Motūne Nasre Ta'īmī (Qābūs-nāmeḥ, Sīyāsāt-nāmeḥ, Axlāqe Nāserī, Golestāne Sa'dī va Solūko āl-molūk)*” (“*A Study of the Image of the Perfect King - Human in Didactic Prose Text*”). *Journal of Didactic Literature Review*. 12th Year. No. 48. Pp. 1-36.
- Sahlegī, Mohammad. (2005/1384SH). *Daftare Rowšanāyī (The Book of Light)*. Tr. by Mohammad-rezā Safī'ī Kadkanī. 2nd ed. Tehrān: Soxan.
- Sāsānī, Farḥād. (2004/1383SH). “*Beynā-matnīyyat: Pīšīne va Pasīne-ye Naqde Beynā-matnī*” (“*Intertextuality: Foresight and Pessimism of Intertextual Criticism*”). *Jornal of Binab*. NO. 5 & 6. Pp. 172 - 185.
- Sāsānī, Farḥād. (2005/1383SH). “*Ta'sīre Ravābete Beynā-matnī dar Xāneše Matn*” (“*The Influence of Intertextual relations in the Reading of a Text*”). *Journal of Language and Linguistics*. 1st Year. No. 2. Pp 39 - 54.
- Schimmel, Annemarie. (2002/1381SH). *Ab'āde Erfānī-ye Eslām (Mystical Dimensions of Islam)*. Tr. by Abdo al-rahīm Govāhī. 4th ed. Tehrān: Farhange Eslāmī (Islamic Cultur).
- Sejāsī, Eshāq. (1989/1368SH). *Farā'edo al-solūk*. Ed. by Nūrānī. Vesāl and Qolām-rezā Afrāsīyābī. 1st ed. Tehrān: Pāžang.
- Sohrevardī, Sahābo al-ddīn Omar. (2005/1384SH). *Avārefo al-ma'āref*. Tr. by Abū Mansūr Ebne Abdo al-mo'men Esfahānī. With The Effort of Qāsem Ansārī. 3rd ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Safī'ī Kadkanī, Mohammad-rezā. (2007/1386SH). *Qalandarīyyeh dar Tārīx (Galandariyye in History)*. 1st ed. Tehrān: Soxan.
- Zarrīn-kūb, Abdo al-hoseyn. (2002/1381SH). *Arzeše Mīrāse Sūfīyyeh (The merit of Souism Heritage)*. 2nd ed. Tehrān: Amīr-ḳabīr.
- Zarrīn-kūb, Abdo al-hoseyn. (2001/1380SH). *Na Šarqī, Na Qarbī, Ensānī (Neither Eastern nor Western, but Human)*. 4th ed. Tehrān: Amīr-ḳabīr.
- Zendeh-pīl, Ahmade Jām. (1971/1350SH). *Onso al-ttā'ebīn va Serāto al-llāhe al-mobīn*. Correction and explanation by Alī Fāzel. 1st ed. Tehrān: Tūs.

مکان‌های اسطوره‌ای در طومارهای نقالی

سلمان رحیمی^۱ - زهرا غلامی^۲

استادیار دانشگاه مجازی جامعه المصطفی العالمیه - استادیار دانشگاه مجازی جامعه المصطفی العالمیه

چکیده

مکان، یکی از بن‌مایه‌های اساطیری است که بشر همواره با آن ارتباطی فرامادی دارد. پذیرفتن نقش اسطوره‌ای بعضی مکان‌ها و قداست آن‌ها، مضمونی است که در روایت‌های اساطیری، حماسی و نقالی دیده می‌شود. این مضمون به صورت کوه، غار، چاه، چشمه، دخمه، دژ، باغ، مکان طلسم‌شده و... نمود یافته است. در باور اساطیری، مکان با آنچه در محیط کیهانی و مادی تعریف شده، متفاوت است؛ اشیا و پدیده‌های مادی و دنیوی به امور ماورایی و قدسی تبدیل می‌شوند و قهرمان با قرار گرفتن در مکان اسطوره‌ای، به بلوغ و تکامل می‌رسد و به تحول روحی و نیز جاودانگی دست می‌یابد. این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی در نظر دارد که به معرفی مکان‌های اسطوره‌ای و واکاوی کارکرد و کیفیت آن‌ها در روایات طومارهای نقالی بپردازد تا پس از مطالعه در روایات حماسی شاهنامه و طومارها، نمونه‌هایی از این بن‌مایه‌های مهم مکان‌های اسطوره‌ای بررسی و تحلیل شوند. نتایج پژوهش حاضر پس از تحلیل کیفیت اسطوره‌ای مکان‌ها در طومارها حاکی از آن است که کوه به دلیل جایگاه بلند و نزدیکی‌اش به آسمان، از مقدس‌ترین این مکان‌هاست و دیگر مکان‌های اساطیری و مقدس چون چشمه، قلعه، دخمه و باغ نیز اغلب بر فراز کوه‌ها هستند.

کلیدواژه: مکان، اسطوره، حماسه، طومارهای نقالی، کوه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۱۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۰۳

*Email: salman.rahimi90@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: zgholami@hotmail.com

مقدمه

در اغلب تعاریف اسطوره تأکید بر قدسی بودن (ازلی بودن) و فراعقلانی بودن، در پیوند مستقیم با ازلیت است. طبق تعریف یاده، «اسطوره نقل‌کننده سرگذشتی قدسی و مینوی است که در زمان اولین، زمان شگرف بدایت همه چیز رخ داده است. (یاده ۱۳۶۲: ۱۳) زمان و مکان قدسی، زمان و مکانی است که آیین‌ها و روایت‌های اساطیری، حضور در آن را برای ما فراهم می‌سازند. به طور خلاصه بشر نخستین با زنده کردن اساطیر و زیستن با آن، از زمان خطی و دنیوی خارج می‌شد و به زمانی وارد می‌شد که به اصطلاح قدسی و مینوی بود؛ ورود به این زمان به مثابه ورود به ازل بود که منشأ و بدایت هر آفرینش و پیدایش است.» (همان: ۱۰۹) به اعتقاد یاده، نمادهای قدسی و مکان‌های مقدس را می‌بایست بر محور اسطوره آفرینش جست‌وجو کرد و تقدس یک مکان، به اعتبار رابطه آن با آفرینش و حضور نمادهای مقدس آفرینش شکل می‌گیرد؛ بنابراین اسطوره‌ها همواره در مرکز (مکان مقدس)، یعنی نقطه اتصال زمین و آسمان اتفاق خواهند افتاد.

شایگان پدیده ناب اسطوره‌ای را پدیده‌ای می‌داند که نتوان زمان و جایگاه آن را نشان داد؛ «سیاوش‌کرد، در شاهنامه مظهر جغرافیایی اساطیری است و از اقلیمی حکایت می‌کند که در عالم مثال در فضای تخیلی وجود دارد و راه یافتن به مرکز این اقلیم، رهایی از زمان و اتصال به محور جهان است که به موجب آن زمین و فضای میانه و آسمان در ساحتی یگانه که همان ساحت حضور اساطیری است، یکی می‌شوند و انسان به مرکز خود نیز که سرچشمه فیاض اساطیر است راه می‌یابد.» (شایگان ۱۳۷۱: ۱۹۶-۱۹۵) مضمون قداست مکان‌ها و پذیرفتن نقش اسطوره‌ای بعضی مکان‌ها، در روایات اساطیری، حماسی، نقلی و داستان‌های عامه دیده می‌شود. مکان اسطوره‌ای جایگاهی است که به سبب تقدس یافتن یا وقوع امری ماورائی، با محیط کیهانی و مادی اطراف خود متفاوت است؛ «از آنجا که قداست در آنجا تجلی کرده است، خداوند یا آبرقهرمانان یا فرشته‌ها و انسان‌های مقدس در آنجا کار خاص یا تجلی و تظاهر ویژه‌ای از خود به نمایش گذاشته‌اند، خودبه خود از محدوده پست دنیوی

جدا می‌شود و با پذیرش رنگ آسمانی و میزانی از قداست از آن فعل و صفت و رنگ و حالت ویژه‌ای که در آن به‌وقوع پیوسته است، خود نیز مقدّس می‌شود و با عنوان مکان شگرف و مقدّس از زمین خاکی و بی‌ارزش فلکی و دنیوی، فراتر می‌رود.» (امامی ۱۳۸۰: ۲۰۶ و ۲۰۷) هرچه این مکان دور از دسترس باشد، پاک‌تر و مقدّس‌تر جلوه می‌کند، نیرویی ویژه دارد و بر قهرمانانی که در آن واقع شوند، تأثیر می‌گذارد.

اهمیت و ضرورت پژوهش

طومارهای نقالی از زیرمجموعه‌های ادب حماسی ایران‌زمین‌اند که بخش بزرگی از فرهنگ عامه را درون خود حفظ کرده‌اند و روایات آنها، از یک‌سو ریشه در اساطیر و کهن‌الگوهای کهن و اساطیری دارد و از سوی دیگر در روایات شفاهی، که در طومارهای نقالی شکل مکتوب به خود گرفته و با باورهای عامه درآمیخته و روایتی نو ارائه می‌دهد که بازتاب‌دهنده نکات ارزشمندی از باورهای کهن این سرزمین است. مطالعه طومارها از نظر تحقیق در حماسه ملی، روشن کردن ابهامات و جزئیات آن و نیز اساطیر پیش از اسلام اهمیت بسیار دارد و همین خود اهمیت پژوهش حاضر را نمایان می‌کند.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و بر پایه منابع مکتوب می‌کوشد به مهم‌ترین بن‌مایه‌های مکان‌های اسطوره‌ای و کارکردهای آنها در طومارهای نقالی دست یابد و با مطالعه در روایات طومارها و منابع دیگر، به این پرسش‌ها پاسخ دهد: مکان‌های اسطوره‌ای و مقدّس در طومارهای نقالی کدامند و چه ویژگی‌هایی دارند؟ این مکان‌ها چه کارکردی دارند و چه تأثیری بر قهرمان می‌گذارند؟ آیا مکان‌های

اسطوره‌ای با ورود به روایات طومارها و آمیختگی آن با باورهای عامه، از ساحت اساطیری خارج شده‌است؟

پیشینه پژوهش

درباره اسطوره و مکان اسطوره‌ای تا کنون پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته است. میرچا الیاده (۱۳۶۲)، در چشم‌اندازهای اسطوره آرای خود درباره اسطوره‌شناسی را توضیح می‌دهد و در رساله در تاریخ ادیان (۱۳۷۲)، بسیاری از مفاهیم اصلی نظریاتش پیرامون اساطیر اعم از «زمان مقدس» - «فضای مقدس» و «مرکز کیهان» را مطرح می‌کند و در اسطوره بازگشت جاودانه (۱۳۹۰)، بازآفرینی مداوم زمان و کیهان را که از طریق نمونه‌های مینوی، نمادهای مرکز و تکرار بندهشن‌ها (اساطیر خلقت) امکان‌پذیر است، بررسی می‌کند. واحد دوست (۱۳۷۸)، در نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی مکان‌های اساطیری را در شاهنامه بررسی کرده‌است. ذوالفقاری (۱۳۸۵)، در مقاله «چاهانه» با معرفی چاه‌های معروف و اسطوره‌ای، بن‌مایه داستانی چاه را در ادب فارسی بررسی کرده‌است. غلامی (۱۳۹۸)، در رساله دکتری خود با عنوان «بررسی بن‌مایه‌های حماسی و اساطیری در طومارها و روایات نقالی»، به استخراج، طبقه‌بندی و تحلیل بن‌مایه‌های حماسی - اساطیری طومارهای نقالی پرداخته‌است؛ عسکری (۱۳۹۹)، در بررسی و تحلیل مفاهیم اسطوره‌ای، حماسی و دینی در طومار نقالی هفت‌لشکر شخصیت‌ها، مکان‌ها، نمادها و پدیده‌های اسطوره‌ای در طومار هفت‌لشکر را با دیگر متون قدیمی، روایی و شاهنامه مقایسه کرده و سارا چالاک (۱۴۰۰)، در مقاله «مکان‌های اسطوره‌ای در قصه‌های عامیانه ایرانی» موضوع مکان را در قصه‌های عامه بر مبنای آراء کاسیرر و الیاده تحلیل کرده‌است. آیدنلو (۱۳۹۱)، در طومار نقالی شاهنامه به کهن‌ترین دست‌نویس از طومارهای نقالان پرداخته‌است، هرچند به طور خاص مکان‌های اسطوره‌ای را بررسی نکرده‌است؛ همو در مقاله «ویژگی‌های روایات و طومارهای نقالی» (۱۳۹۰)، نیز طومارهای نقالی را از لحاظ نوع روایت و ویژگی‌های چنین روایاتی همچون تناقض در روایات، جابه‌جایی

مکان‌ها و نام‌ها، آشفته‌گی ترتیب و نظم روایات و... بررسی کرده‌است. جوکار و همکارانش (۱۳۹۸)، در مقاله «طلسم جمشید» به نقد و بررسی بن‌مایه‌های اسطوره‌ای در منظومه‌های پهلوانی و طومارهای نقالی با تکیه بر سام‌نامه، پرداخته‌اند و با واکاوی فرّ پهلوانی که از جمشید جدا می‌شود و در افراد بعدی، گرشاسب، ظهور می‌یابد، به ریشه‌یابی این باور در متون اسطوره‌ای و طومارهای نقالی پرداخته‌اند. حسینی (۱۳۸۸)، در مقاله «رمزپردازی غار در فرهنگ ملل و یار غار در غزل‌های مولوی» به نمادپردازی غارهای اسطوره‌ای پرداخته است. عناصری (۱۳۹۰)، در شناخت اساطیر ایران بر اساس طومار نقالان با نقل داستان سرشناسان قدیمی همچون ضحاک، بیژن و منیژه، گرشاسب و جمشید از نقالان مختلف همچون نامور، شیرین‌سخن و صاحب قلم، به سرگذشت ایشان از نگاه نقالان پرداخته است. پژوهشی در اساطیر ایران (۱۳۷۵)، و از اسطوره تا تاریخ (۱۳۹۰)، نوشته بهار از دیگر آثار کلی در زمینه اساطیر هستند که به حسب موقعیت، به مکان‌های اسطوره‌ای نیز اشاراتی داشته‌اند. البته هیچ‌کدام از این تحقیقات به طور خاص به بحث «مکان‌های اسطوره‌ای در طومارهای نقالی» نپرداخته‌اند؛ از این‌رو بررسی این موضوع به طور مستقل، ضروری و تازه به نظر می‌رسد.

بحث و بررسی

این پژوهش با واکاوی روایات هجده طومار نقالی درباره مکان اسطوره‌ای، به بررسی عناصر تکرارشونده این روایات و نیز تحلیل کارکردهای مکان‌های اسطوره‌ای می‌پردازد و ارتباط این کارکردها را با تقدس مکان‌ها آشکار می‌سازد. در آغاز پژوهش، این فرضیه را می‌توان در نظر گرفت که بخشی از روایات مرتبط با مکان‌های اسطوره‌ای در طومارهای نقالی دارای پشتوانه اساطیری است و بخشی دیگر نیز حاصل آمیختگی آن با باورهای عامه است. با توجه به تمرکز اسطوره‌شناسی ییاده

بر طبیعت و عناصر آن و ارتباط آن‌ها با امر «مقدس»، از آراء این اسطوره‌شناس برای درک بهتر و تحلیل داده‌های مرتبط با مکان‌های اسطوره‌ای استفاده شده است. از نظر ییاده، یکی از رایج‌ترین تجلی‌های قداست با مفهوم «مرکز» پدیدار می‌شود. «مرکز، مثال اعلاى حریم قدس و واقعیت ناب است، چنانکه همه نمادهای دیگر واقعیت ناب (مثل درخت بی‌مرگی، چشمه جوانی و...) نیز در «مرکز» قرار دارند. این نمادها بر هم منطبق بوده، محل نزول قداست از آسمان بر زمین و گذار از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر هستند.» (ییاده ۱۳۹۰: ۳۱) رمزپردازی مربوط به مرکز، از نظر ییاده مشتمل بر نمادهای سه مجموعه است که مکمل یکدیگرند:

۱) «کوه مقدس که آسمان و زمین در آنجا به هم می‌پیوندند، در مرکز جهان قرار گرفته‌است؛

۲) هر معبد و کاخی و یا هر شهر مقدسی یک «کوه مقدس» محسوب می‌شود و در نتیجه به صورت یک «مرکز» درمی‌آید؛

۳) شهر و حرم مقدس به منزله «ناف گیتی» محل تلاقی آسمان و زمین و دوزخ (سه منطقه گیهانی) انگاشته می‌شود.» (همان: ۲۶)

به اعتقاد ییاده علت تقدس کوه قرارگرفتن آن در مرکز زمین است. «کوه کیهانی مرکز عالم پنداشته می‌شود و زمین و آسمان را پیوند می‌دهد. کوه، معبد، شهر مقدس و... مقدس هستند؛ زیرا از شأن و منزلت «مرکز» برخوردارند. در باورهای ایرانی، البرزکوه در مرکز جهان جای دارد و به آسمان پیوسته است.» (همان ۱۳۷۲: ۳۵۳) در طومارها انعکاس مینوی این کوه عظیم در پناه‌دهندگی به قهرمانان اساطیری و جایگاه سیمرغ بر فراز آن، دیده می‌شود.

تقدس آب و چشمه نیز در اساطیر ایرانی دیده می‌شود. «آب عنصر نخستین است که همه چیز از آن آفریده شده، نماد باروری و زایش است و با تولد دوباره و دگرگونی باطنی پیوند دارد.» (چالاک ۱۴۰۰: ۳۲) در باور مردم، چشمه‌های مقدس با عوامل ماورایی مرتبط‌اند. بیشتر معابد مهری نیز در کنار آب یا چشمه شکل گرفته‌اند. «چاه نیز عنصری مکانی همچون سرداب‌ها، مغاره‌ها و نظایر آنهاست که بسته و محصور بودن آن همچون یک زندان و به‌ویژه تاریک بودن آن به‌نوعی نمادی از مکان گذار،

تصفیه، انزوا، بازسازی و کمال‌یابی یا اختفا و ظهور مجدد است.» (لوفلر - دلاشو ۱۳۷۶: ۱۰۵) در طومارهای نقالی با کوه‌ها، چشمه‌ها، چاه‌ها، بناها، باغ‌ها و دژهایی مواجهیم که از مکان‌های اسطوره‌ای و پر رمز و رازند و کارکردهای مختلفی دارند. در ادامه این موضوع و جوانب آن بررسی خواهد شد.

کوه

کوه به دلیل جایگاه بلند و نزدیکی به آسمان، مکانی مقدس و پاک برای ارتباط با امر قدسی است. از آنجا که کوه محل تلاقی آسمان و زمین و مرکز عالم به‌شمار می‌رفته، همواره مکانی مقدس بوده و با جاودانگی ارتباط داشته‌است. «در کهن‌ترین افسانه‌های آفرینش، کوه نخستین مخلوق است و در عقاید ملل ابتدایی، کوه نگهبان و منبع قوای حیات و دارای نیروی تولید و سرچشمه زندگی و مظهر حاصلخیزی و فراوانی است.» (الیاده ۱۳۷۲: ۱۰۶) کوه مناسب‌ترین جا برای عبادت و مهبط وحی پیامبران بوده‌است؛ «زرتشت بالای کوه به الهام غیبی می‌رسد،» (عفیفی ۱۳۷۴: ۵۹۲) موسی در کوه طور جلوه خداوند را می‌بیند، (اعراف/۱۴۳) «عیسی از کوه زیتا (کنار بیت‌المقدس) به آسمان می‌رود و پایه پل صراط بر آن کوه است.» (حموی ۱۳۸۳: ۴۹۰) «چکاد کوه کیهانی تنها بلندترین نقطه بر روی زمین نیست، بلکه مرکز و ناف زمین است که آفرینش گیتی از آنجا آغاز شده‌است (الیاده ۱۳۹۰: ۳۰) و معابد، برج‌های مقدس و شهرها نیز همانند قله کوه کیهانی ساخته شده‌اند.» (همو ۱۳۷۲: ۳۵۲ و ۳۵۴) غار نیز نماد مرکز هستی و مرکز وجود انسان است. غارها محل زندگی و عبادت عابدان بوده و بسیاری از آتشکده‌ها و نیایشگاه‌ها در غار بنا می‌شده‌است. «با توجه به اینکه غار محل ادراک و معرفت بوده‌است، در بسیاری از داستان‌ها، جویندگان به یافتن گنجی در غار توفیق می‌یافته‌اند. در اسلام غار همواره القاکننده فضایی روحانی بوده‌است؛ چراکه حضرت محمد(ص) در غار حرا به پیامبری مبعوث می‌گردد.» (حسینی ۱۳۸۸: ۴۱-۴۳) در بیشتر اساطیر، «زمین به‌مثابه مادر و در پی آن، غارها و مغاک‌ها به‌مثابه زهدان او تصور شده‌است؛ بنابراین هر تولدی باید از این زهدان

سرچشمه گیرد و هر تجدد و نوزایی باید پس از بازگشت بشر به این جایگاه اساطیری انجام شود.» (الیاده، ۱۳۹۷: ۲۰۴)

در طومارها با کوه‌های مقدس و شگفت‌آور بسیاری روبه‌رو می‌شویم: در سرانندیب، فرامرز کوهی می‌بیند که از کنار آن آبی روان است مثل جوی بهشتی... از کوه بالا می‌رود تا سرچشمه آب را بیابد. بر فراز کوه جایی بسیار خرم و درخت عظیم سخنگو و پیشگویی می‌بیند که میوه‌هایش به شکل سر آدمی است و برگ‌ها را مانند پستان در دهان گرفته‌اند. (طومار تقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۵۹۷-۵۹۸) این کوه جلوه‌ای از کوه مقدس کیهانی است که درخت زندگی بر فراز آن است و محل تلاقی آسمان و زمین است.

تربت حضرت آدم، مکانی مقدس در کوهی در سرانندیب است: نسیم در دل کوه صفا‌ی دید که زنجیری زر از سقفش آویخته‌اند و سقفش سوراخی دارد و بالای صفا، تربت آدم (ع) است؛ هر که به آنجا می‌رسد، دست بر زنجیر زده بالا می‌رود. بعد از زیارت و طواف تربت، در جایگاه میراث آدم، یک ذرع زمین به او می‌دهند تا بکاود و جواهری به دست آورد که خراج ده‌ساله سرانندیب است. (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۸: ۵۷۶-۵۷۵)

الف: کوه و غار، مأمن پهلوان و موجودات فوق طبیعی: در روایات حماسی کوه مأمن موجودات فوق طبیعی است؛ ازدهایی عظیم در غاری درون کوه خفته است که قلاب نفس بر کمر پهلوان می‌اندازد... (طومار تقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۶۱۲-۶۱۳، ۸۹۲-۸۹۳؛ صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۲۸۶، ۹۵۵؛ هفت‌شکر ۱۳۷۷: ۴۳، ۳۱۳، ۴۲۳) سیمرغ در بالای کوه البرز، به روایتی کوه قاف (سعیدی و هاشمی ۱۳۸۱: ۲۴۸، ۵۱۷؛ مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۸۹، ۱۹۶) و یا غار حوادیغا (طومار تقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۱۹۹) منزل دارد. زال برای راهنمایی و کمک خواستن از سیمرغ به بالای کوه البرز می‌رود. (هفت‌شکر ۱۳۷۷: ۳۹۳)

کوه پناهگاه پهلوان و محافظ اوست: فرارکت از ترس ضحاک فریدون را در شکاف کوهی می‌اندازد و به خداوند می‌سپارد. خدای جهان‌آفرین پرده بر چشم ضحاک و زیرک منجم می‌کشد که فریدون را نمی‌بینند و بازمی‌گردند. (طومار تقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۱۹۵-۱۹۶) زن کاوک‌بن‌کاوه، با نوزادش (کودرز) به کوه می‌گریزد و قبل

از اینکه کشته شود، نوزاد را به یزدان سپرده، در میان دره می‌اندازد. کوه نوزاد را از چشم بهرام پنهان می‌کند و بهرام نمی‌تواند او را بکشد. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۳۷)

ب: کوه و غار، جایگاه عابدان و پرورش شاه/پهلوان: کوه مناسب‌ترین جایگاه برای عبادت است. گاهی در غار درون کوه پیر زاهدی می‌زید که راهنما و یاریگر قهرمان است و با نیروی غیبی، دشمنان قهرمان را منهزم می‌کند. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۴)

غار محل تحول و انقلاب درونی و به تعبیر یونگ، «مکان ولادت مجدد است. رفتن به غار فرارتن از خودآگاهی و ارتباط با محتویات ضمیر ناخودآگاه است. حاصل آن شاید تغییر شدید شخصیت به معنای مثبت یا منفی یا دست‌یافتن به جاودانگی باشد.» (یونگ ۱۳۶۸: ۹۰) خضر و به روایتی عیسی در غاری تاریک متولد می‌شوند. ابراهیم نیز در غار متولد می‌شود. (نیشابوری ۱۳۷۵: ۷۲)

هوم عابد در غار (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۴) یا کوه فلک‌فرسای چین فریدون را می‌پرورد (دوست‌خواه ۱۳۷۰: ۱۳۱؛ زیری ۱۳۹۶: ۱۷۹/۱) و یا سیمرخ حکیم در غاری در کوهی نزدیک جزیرهٔ آمل فریدون را می‌پرورد. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۲۷-۲۸؛ عناصری ۱۳۹۰: ۴۸)

کاوه بالای البرزکوه غاری می‌بیند که چشمهٔ آبی درون آن است و جوانی شانزده‌ساله چون خورشید از غار بیرون می‌آید. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۳۰؛ طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۲۰۳)

در این روایت فریدون ویژگی‌های ایزد مهر را دارد. زال در قلعهٔ کوه دماوند زندگی می‌کند. (انجوی ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۸۲)

مسیحای عابد که پیری سپیدموسست، در غار می‌زید، به روایتی در کوهی در جرجان به عبادت یزدان مشغول است. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۴۲۶؛ همان ۱۳۷۵: ۱۴؛ انجوی ۱۳۶۹: ۱۶۷/۳-۱۶۶)

شاپور مغربی که عاشق رضوانهٔ پری است، از پیر زاهد غارنشینی چاره می‌جوید. (همان: ۲۵۸) فرامرز نزد پیر عابدی در غاری سال‌ها در فقر و عزلت به سر می‌برد تا می‌میرد و همان‌جا مدفون می‌شود. (جباراناصرو ۱۳۹۶: ۶۶) حضرت یوشع که کاوه از مریدان او بود، در کوه زندگی می‌کند. (کاوه آهنگر به روایت نقالان، ۱۲۶)

ج: کوه و غار، جایگاه غایب شدن شاه/پهلوان: در روایات نقالی و حماسه‌های شفاهی، غارها مکانی مقدس‌اند؛ کیقباد، کیخسرو و زال به غاری رفته و غایب شده‌اند و اندیشهٔ جاودانگی آن‌ها به صورت پنهان شدنشان در کوه تجلی یافته‌است.

گویند کی قباد تاج و تخت را به کیکاوس سپرده، برای عبادت به کوهی رفت و آنجا غایب شد و هنوز در آن کوه زنده است. (انجوی ۱۳۶۹: ۶۵/۳) روایات بسیاری درباره غایب شدن کیخسرو هست که کنار چشمه یا درون غاری ناپدید می‌شود تا در ظهور بعدی خود، سلامت، برکت، خیر و سامان را به عالم هدیه کند. (همان: ۱۴۷/۱-۱۴۸؛ ۲۷۶/۲؛ ۱۷۲/۳؛ صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۹۵۸؛ سعیدی و هاشمی ۱۳۸۱: ۱۱۳۸/۲) در باور مردم، کیخسرو در غاری در کوه دنا یا دماوند غایب شده و شکارچی‌ای غار را می‌بیند که اسب سفیدی کنار حوض آماده سواری است و پهلوانی مسلح در خواب است. (انجوی ۱۳۶۹: ۲۶۶/۲-۱۷۲، ۲۶۹) زال نیز با سربازانش در غاری در کوه دماوند به خواب رفته است. (همان: ۲۰۹-۲۱۰)

د: کوه و غار، جایگاه ضدقهرمان و محل حبس قهرمان: کاوه، ضحاک را در غاری در کوه دماوند زندانی می‌کند؛ با زنجیری که کاوه می‌سازد، ضحاک را می‌بندند، به دماوند می‌برند و طلسمش می‌کنند. (همان: ۲۳/۳-۲۴؛ سعیدی و هاشمی ۱۳۸۱: ۴۷)

غار، جایگاه دیو سفید است که کاوس، بانوگشسب و تهمینه را در آن زندانی می‌کند. (همان: ۴۳۳؛ انجوی ۱۳۶۹: ۸۹/۲، ۹۱؛ صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۱۵۷-۱۵۸؛ میرکاظمی ۱۳۹۰: ۴۵) کاوس در غاری در کوه اسپروز زندانی دیو سفید است. (طومار تقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۴۴۰) پس از دیو سفید، غار او جایگاه موجودات اهریمنی است و شمامه جادو رستم‌زادگان را در آن زندانی می‌کند. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۸۹۵، ۹۰۰)

غرقاب دیو سام‌بن‌فرامرز را در غاری بالای کوه به‌بند می‌کشد؛ (هفت‌شکر ۱۳۷۷: ۴۱۱-۴۰۹) رستم برای مبارزه با گُک وارد غار می‌شود؛ (انجوی ۱۳۶۹: ۱۹۴/۱) مکان اورنگ‌دیو در سرانندیب در کوه خارا است؛ (همان: ۱۵۶) الایسه جادو و دخترش در غاری هستند؛ (سعیدی و هاشمی ۱۳۸۱: ۷۷) هراس دیو روپین‌تن در کوه یاقوت در سرانندیب می‌زید؛ (طومار تقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۵۷۹-۵۸۰) کاخ اجنه، قصری نورانی در دل کوه است. (جباره ناصرو ۱۳۹۶: ۶۵) ارسطو و سالاران در غاری زندانی‌اند؛ اهرمن جادو نسیم عیار را در غار عبدالقهار دیو زندانی می‌کند و شمامه جادو در غار افراسیاب است. (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۸: ۲۹۳، ۲۴۷، ۳۷۷، ۴۱۳)

ه: غار، جایگاه طلسم‌گذاری و گنج: غارها محل طلسم‌گذاری و گنجینه و ساخت بناهای جادویی هستند: گنجینه جمشید در سردابی زیر کوه است. فریدون به راهنمایی هوم و به روایتی سیمرخ حکیم، طلسم جمشید را می‌شکند، گوشه غار را می‌شکافد و گنجینه را برمی‌دارد. (مشکین‌نامه ۱۳۱۶: ۱۴-۱۵؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۳۱؛ طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۲۰۴) جهانگیر طلسم جمشید را که در غاری در دامنه کوهی است، می‌شکند و به گنج می‌رسد. (طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۴۸۲-۴۸۳؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۲۱۵) آهویی پسر شاه موصل را به در غاری می‌کشاند و دستی پیدا شده او را به طلسم می‌اندازد. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۳۶۷) شداد به غاری می‌گریزد که طلسم شیث پیغمبر است و ازدهایی بر در آن خفته است و هرکه وارد غار شود، تا قیامت در طلسم می‌ماند. (همان: ۱۳۲؛ میرکاظمی ۱۳۹۰: ۲۶۸) نسیم در غار افراسیاب هفتاد خم جواهر می‌بیند با طشت‌هایی حاوی گوهر شب‌چراغ که غار را روشن کرده است. (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۸: ۳۵۰) اسکندر و غزاله جادو به کوهی می‌رسند، داخل مغاری می‌شوند و سر از قلعه‌ای بیرون می‌آورند. اسکندر طلسم هوشنگ‌شاه را می‌شکند و به گنج دست می‌یابد. (همان: ۲۰۰-۲۰۲)

و: کوه‌های اساطیری در طومارها و روایات حماسی:

۱) البرزکوه: در جغرافیای اساطیری ایرانیان البرز، «کوه بلندی است که پیرامون جهان را احاطه کرده و بر اثر تاختن اهریمن به زمین و لرزش آن پدیدار شده است» (بهار ۱۳۷۵: ۱۱۲) و همان است که پس از اسلام به قاف مبدل می‌شود. در روایات حماسی بعدی، البرزکوه در مرز هندوستان واقع شده است؛ فریدون به البرزکوه برده می‌شود، زال آنجا پرورش می‌یابد و رستم، کی‌قباد را از آنجا می‌آورد؛ چراکه فرّه ایزدی با کوه مقدس پیوندی نزدیک دارد و «البرز، مهم‌ترین کوهی است که مرکزیت عالم بدو تعلق دارد». (الیاده ۱۳۷۲: ۳۵۳) البرز در اوستا کوهی مقدس است؛ «جایگاه بعضی ایزدان زرتشتی، گیاهان مقدس (هوم) و سرچشمه همه آب‌هاست و رود «اردویسور آناهیتا» از آن سرچشمه می‌گیرد. ایزد مهر و ایزد سروش بر فراز البرزکوه می‌زیند.» (پورداد ۱۳۷۷: ۵۱۹)

در روایات طومارها، البرزکوه پناهگاه شاهان ایران است؛ پس از غلبه ضحاک، جمشید به البرزکوه می‌رود. آنجا طالع‌بینان رمل می‌کشند و کشته‌شدن او به دست ضحاک، تولد فرزندش و... را پیش‌بینی می‌کنند؛ (عنصری ۱۳۹۰: ۶۵-۶۶) کاوه بر فراز البرزکوه فریدون را می‌بیند؛ (طومارنقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۲۰۳) رستم کی قباد را از البرزکوه به ایران می‌آورد؛ (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۱۵۹؛ انجوی ۱۳۶۹: ۷۱/۲-۷۲؛ ۵۷/۳-۵۶) زال در البرزکوه پرورش می‌یابد. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۱۴۴؛ انجوی ۱۳۶۹: ۲۰۰/۲)

(۲) قاف: قاف، کوهی است که به گمان پیشینیان، «سراسر خشکی‌های زمین را فراگرفته و کناره‌های آسمان بر آن نهاده شده‌است. جایگاه سیمرغ است و در آنجا آدمیزاد زندگی نمی‌کند. در باور مردم، بلندترین کوه است و کسی را بدان راه نیست. کیخسرو، بیژن، گیو و بهرام گور در قاف طلسم شدند و با ظهور سوشیانت در رکاب او شمشیر می‌زنند.» (بهار ۱۳۷۵: ۴۳۶) در طومارهای نقالی، قاف همان البرز و جایگاه سیمرغ و جفت سیمرغ (رخ)، دیوان و جنیان است و هفت قله دارد:

زال در دامنه کوه قاف پر سیمرغ را آتش می‌زند، سیمرغ از بلندای قاف پایین می‌آید... (حسام‌پور و جباراناصرو ۱۳۸۸: ۷۸) گرشاسب در دامنه قاف مرغی کوه‌پیکر بر درختی کهن می‌بیند... مرغ (رخ) - که جفت سیمرغ است - گرشاسب را برداشته، به قاف می‌برد. گرشاسب پس از گذر از هفت‌خوان و نجات دختر گلرخ‌شاه، عفریت را سلطان هفت قله قاف می‌کند. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۵۸، ۶۱) شهبال، پادشاه قاف، دیوی را برای آوردن تیمور می‌فرستد تا عفریت دیو را شکست دهد. تیمور در قاف به آشیانه رُخ می‌رسد... کمند بر گردنش می‌افکند؛ وقتی می‌فهمد که او جفت سیمرغ است، عذر می‌خواهد. (طومارنقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۸۰۰-۸۰۱) در اسکندرنامه نقالی، قاف، دیار جنیان، پریان و دیوانی چون هزارستان دیو است. (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۸: ۵۸۵-۵۸۶، ۴۶)

(۳) کوه فنا: کوه فنا از کوه‌های اسطوره‌ای مغرب‌زمین و جایگاه موجودات فراطبیعی چون ابرهای دیو است. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۱۱۷؛ انجوی ۱۳۶۹: ۲۵۶/۳-۲۵۷) راه رسیدن به آنجا پرخطر است... (میرکاظمی ۱۳۹۰: ۲۷۳، ۲۷۷-۲۷۸) به روایتی «ایوان شیطان» در بالای کوه فنا، جایگاه ابرهای دیو و نهنگال دیو است: سام بالای کوه باغی می‌بیند که در میان آن شیاطین به فرموده شیطان ایوانی ساخته‌اند به‌غایت رفیع با سنگ‌های لعل

و فیروزه... (طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۳۲۳، ۳۵۲، ۳۵۶، ۲۷۸) به روایتی کوه فنا در حوالی چین است. (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۸: ۱۶۴-۱۶۵)

۴: کوه آهنربا (مغناطیس): کوه آهنربا از کوه‌های افسانه‌ای است که گرشاسب (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۷۴؛ صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۱۲۷) و سام در نبرد با آن کشته می‌شوند. بنا بر روایتی مردمی، کاسه سر گرشاسب غاری در کوه آهنرباست و سی‌ودو عدد صندلی مرتب در دو طرف غار، دندان‌های او. گرشاسب در نبرد با کوه آهنربا نمد نمی‌پوشد؛ در نتیجه جوشن او جذب کوه می‌شود و گرشاسب خشک می‌گردد. رستم نمد می‌پوشد، نعل‌های اسبش را می‌کشد و بر این کوه پیروز می‌شود. (انجوی ۱۳۶۹، ج: ۶۰/ - ۶۵-۷۴)

چاه

یکی از مکان‌های اساطیری چاه است که پناهگاه قهرمان و جایگاه دیوان و جادوگران است که پهلوانان را اسیر کرده، در چاه زندانی می‌کنند. بخش مهمی از خویشکامی‌های قهرمان، رفتن در چاه و مبارزه با ضدقهرمان و بازگشت از آن است که شکلی از مناسک رازآموزی و تولد دوباره برای قهرمان است.

«نقش آب در آفرینش در بسیاری از اساطیر پررنگ است» (الیاده ۱۳۷۲: ۱۷۳) و به همین دلیل به مکان‌هایی که به آب مربوط است مانند چاه و چشمه، تصویری اسطوره‌ای یا مقدس بخشیده‌اند. در روایت ماندایی رستم و سهراب، چاهی هست که به مرده حیات می‌بخشد: رستم دوازده سال در چاهی تاریک می‌نشیند و دمی آفتاب نمی‌بیند تا سهراب از مرگ نجات یابد. پس از ده سال، دیوان و گرازان کشور را می‌گیرند و افرسواپ، بجن را به چاهی می‌افکند. شاه از رستم کمک می‌خواهد. رستم، ناگزیر و خشمگین نعش پسرش را که نشان زندگی در آن آشکار شده، بر زمین افکنده، از چاه بیرون می‌آید. (خالقی مطلق ۱۳۷۲: ۸۷-۸۸) در روایتی دیگر، افراسیاب بالای چاهی سیاوش را گردن می‌زند و خونش را در چاه می‌ریزد، از چاه درختی می‌روید که به سرعت رشد می‌کند. (انجوی ۱۳۶۹: ۱۳۳/۳؛ ۲۸۳/۱؛ ۲۶۰/۲)

الف: چاه، زندان قهرمان و ضدقهرمان: ضدقهرمانان رویین تن چون ضحاک را باید در چاه دربند کشید: فریدون و بهروایتی کاوه، ضحاک را در چاهی بالای کوه دماوند می‌اندازد و سر چاه طلسمی می‌سازد. بهروایتی منهراس دیو، ضحاک را در چاه دماوند به بند می‌کشد. (طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۲۰۸؛ عناصری ۱۳۹۰: ۴۹؛ هفت‌شکر ۱۳۷۷: ۵۲) دیوان قربانیان‌شان را در چاه زندانی می‌کنند: زندان دیو سپید، که کاوس و سرداران آنجا زندانی‌اند، چاهی در زیر کوه است. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۱۵۴-۱۵۶؛ هفت‌شکر ۱۳۷۷: ۱۶۴؛ انجوی ۱۳۶۹: ۸۴/۲) چاه ارژنگ، زندان دیو سپید است. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۱۲۶) غواص دیو، پسر شاه مغرب را در چاه زندانی می‌کند. (همان: ۳۱-۳۳) زندانیان طلسم درون چاهی عمیق هستند. (همان: ۸۷۳) برزو در چاهی درون جزیره‌ای در میان دریا زندانی است. (هفت‌شکر ۱۳۷۷: ۲۸۲) پسر شاه پریان و چهل پهلوان در چاهی زندانی دیو سفیدند. (انجوی ۱۳۶۹: ۲۲۷/۱-۲۲۸) دیوی به دستور مادر زال، زال را زخمی کرده، در چاهی می‌اندازد اما سیمرخ سر چاه می‌آید... (همان: ۱۸۰/۲) بیژن را در نزدیکی بلخ در چاهی عمیق یا سیاه‌چال ارچنگ (همان: ۲۴۸/۱، ۲۵۴، ۳۰۳) یا در جزیره‌ای بین چین و ختن در چاه اکوان دیو می‌اندازند. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۴۳)

ب: چاه، حلقهٔ اتصالی برای ورود به طلسم: در طلسم‌ها قهرمان با ورود به چاه وارد عوالم دیگری چون باغ و بیابان می‌شود:

سام هنگام شکستن طلسم مرجانهٔ جادو، بالای کوه چاهی می‌بیند که از آن آتش درمی‌آید. ببری از آتش درآمد، حمله می‌کند... سام سوار ببر می‌شود تا او را به طلسم برساند. ببر در آتش آمده، به چاه می‌رود. (همان: ۱۱۲-۱۱۳) گیو در طلسم درون دهلیز تاریکی است که به چاهی می‌افتد و وارد بیابان می‌شود. (همان: ۷۵) به دستور مسیحای عابد خیمه‌ای بر در چاه می‌زنند - شروع طلسم از دهانهٔ چاه بوده‌است - و رستم هنگام غروب میخ را در یک‌وجبی دهانهٔ چاه، به زمین کوبیده، اسم اعظم می‌خواند. صداهای عجیب و غریب برخاسته، از دهانهٔ چاه خون می‌جوشد... سیاهپوشی از چاه خارج شده، سیلی‌ای به رستم می‌زند که بیهوش می‌شود و او را در چاه می‌اندازد. رستم به هوش می‌آید و خود را در باغی می‌بیند چون بهشت با درختان میوه و آب روان... (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۴۲۹-۴۲۷)

ج: چاه، پناهگاه قهرمان: چاه مأمن قهرمان است: گیسیبانو دختر فرامرز از بیم سپاهیان بهمین به چاهی پناه می‌برد و فرزندش طور آنجا به دنیا می‌آید. (همان: ۸۴۷)

چشمه

چشمه نیز از مکان‌های اساطیری و مقدس روایات حماسی است. در اساطیر ایرانی، «هر چشمه ایزدبانویی دارد و آبان‌یشت، به نیایش آب و ایزدبانوی موکل بر آب‌ها، اردویسور آن‌ها اختصاص دارد و در ستایش این ایزدبانو که به شکل رود هم تجسم یافته‌است، اهمیت زیادی و باروری نمایان است.» (بهار ۱۳۹۰: ۲۸۷؛ پورداوود ۱۳۷۷: ۲۳۵) در روایت نقالی فرامرزنامه، بانوی آب‌ها که مایه باروری زنان بود، بازتاب یافته‌است: گل اندام در سرچشمه آب به خاطر نداشتن فرزند پسر اشک می‌ریزد. ناگهان بانوی آب‌ها، سوار بر ورزای جوان از میان آب بیرون آمده، دستان گل اندام را در دست می‌گیرد، رحم او را پالوده می‌کند و می‌گوید: به زودی تو و رستم صاحب پسری می‌شوید به نام فرامرز.... (جبارناصرو ۱۳۹۵: ۲۵۳)

الف: شفابخشی آب چشمه: آب چشمه‌های مقدس، جادویی و شفابخش‌اند و این چشمه‌ها بر بلندای کوه‌ها واقع شده‌اند:

وقتی تیرهای اسفندیار در بدن رستم می‌نشیند، رستم در قلعه کوه کنار چشمه آبی با ذکر خدا تیرها را درمی‌آورد، تن در آب چشمه می‌شوید، نیایش می‌کند و چنان پرزور می‌شود که پاهایش تا ساق در خاک فرومی‌رود. (انجوی ۱۳۶۹: ۲۰۳/۱-۲۰۴) سام به چشمه مقدسی در دامنه کوه می‌رود، شفا می‌یابد و جانورانی که بدنش را می‌خورند، فرو می‌ریزند. (همان: ۶۶-۶۸؛ حسینی ۱۳۸۰: ۲۰۲؛ میرکاظمی ۱۳۹۰: ۳۰۲-۳۰۳؛ زریری ۱۳۹۶: ۱۲۴۹/۱-۱۲۵۰)

ب: تطهیر معنوی و متبرک کردن با آب چشمه: آب نماد پاکی و به اعتقاد ایرانیان باستان، وسیله ترکیه و مرکز زندگی دوباره است. «تطهیر معنوی با آب به گونه‌ای تجدید حیات معنوی را در پی دارد و نمونه بارز این اعتقاد را در عبور زرتشت از رودخانه دائی‌تی پیش از رسیدن به پیامبری می‌بینیم. این گذر او به منزله تطهیر روحی و آمادگی برای دریافت معنویت ذکر شده‌است.» (رضی ۱۳۴۶: ۵۹۸) آشکارترین

مثال تطهیر معنوی با آب، شست‌وشو پیش از نیایش به‌منظور پاکی از آلودگی‌هاست که در طومارها بسیار دیده می‌شود:

رستم قبل از نیایش یزدان در چشمه تن می‌شوید. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۵: ۶۲، ۲۹؛ انجوی ۱۳۶۹: ۲۰۴/۱-۲۰۳) برزو برای متبرک‌کردن فرزندش شهریار، او را در سرچشمه آب می‌شوید تا از پلیدی‌ها و ناپاکی‌ها دور شود. (جباره‌ناصر و ۱۳۹۶: ۱۰۱)

ج: نیایش و قربانی در کنار چشمه: معمولاً قهرمان در کنار چشمه تن می‌شوید و نیایش می‌کند تا ندای سروش غیبی به گوشش می‌رسد و راهنمایی یا حاجت‌روا می‌شود: رستم پس از نبرد با اسفندیار، با تنی زخمی میان رودی رفته، نیایش می‌کند و از خدا یاری می‌خواهد. (فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۸۹) در روایت ماندایی رستم و سهراب، رستم پیش از نبرد دوم، تن در آب «چشمه مروارید» می‌شوید، رو به شمال می‌ایستد، رُخش را به راست به‌سویی که خورشید و ده فرشته او بر روز فرمانروایی می‌کنند، می‌گرداند و یزدان را نیایش می‌کند، می‌گوید: از نیروی خویش به من وام ده تا این جوان را بر خاک افکنم... (خالقی مطلق ۱۳۷۲: ۸۳) مسیحای عابد کنار چشمه‌ای که از دل کوه می‌جوشد سر و تن شسته، عبادت می‌کند و سروشی در گوش هوشش می‌گوید: رستم دل‌شکسته و پریشان‌حال به دیارت آمده، او را دریاب. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۵: ۱۴) در روایت بانوگشسب‌نامه، چشمه شاه ابوالخیر قداست خاصی دارد: رستم پس از شست‌وشو در آن چشمه و نیایش، تیشتر الوس را به سرچشمه آب می‌برد، اعمال قربانی را به‌جا می‌آورد و سروش به خوابش آمده، مژده تولد بانوگشسب را به او می‌دهد. (ریاحی‌زمین و جباره‌ناصر و ۱۳۹۰: ۱۴۹-۱۵۰)

د: رویین‌تنی با آب چشمه: مردمان کهن در اسطوره‌هایشان داستان‌هایی مبنی بر رویین‌تنی قهرمان با آب مقدس دارند که حاصل آرزوی آنان در پی بی‌مرگی و جاودانگی است؛ اسفندیار را در شش‌ماهگی در آب چشمه‌ای فرومی‌برند تا هیچ سلاحی بر او کارگر نشود، (انجوی ۱۳۶۹: ۲۰۵/۱-۲۰۶) به‌روایتی زرتشت در چشمه یا حمام بر آب، دعا و اوراد می‌خواند و بر سر و پیکر اسفندیار می‌ریزد، (همان: ۷/۲؛ میرکازمی ۱۳۹۰: ۱۵۱-۱۵۲) به‌روایتی تن او در آب شط مقدس شست‌وشو یافته، به فرّه‌ایزدی رویین‌تن می‌شود. (عنصری ۱۳۹۰: ۳۳)

ه: **چشمه آب زندگانی:** «باور انسان‌های کهن به ذات حیات‌بخش و زیایی آب، به تدریج این اندیشه در آنان پدید آورد که چشمه بی‌مرگی و جوان‌کننده به‌راستی وجود دارد» (چالاک: ۱۴۰۰: ۳۵) و هرکه از آن بنوشد یا در آن تن بشوید، جاودانه خواهد شد. در بندهش از «چشمه بی‌مرگی در کاخ‌های کیکاوس» (دادگی: ۱۳۶۹: ۱۳۷) سخن رفته است و در شاهنامه، گیو کیخسرو را درون چشمه آبی می‌یابد (فردوسی: ۱۳۷۶: ۲۰۶/۳) و در پایان داستان، کیخسرو درون چشمه‌ای روشن ناپدید می‌شود؛ (همان: ۴۱۳/۵) او نمی‌میرد بلکه در آب زندگی جاوید می‌یابد. بنابراین «چشمه‌ای که کی‌خسرو در آب روشن آن شست‌وشو می‌کند و عمر جاوید می‌یابد، صورتی از اسطوره چشمه آب زندگی است.» (خالقی مطلق: ۱۳۶۹: ۱۸۳)

اسکندر هربار تعدادی از دست‌های سمندوی هزاردست را قطع می‌کند و سمندو می‌گریزد، اما با دست‌های سالم باز می‌گردد... خضر ظاهر می‌شود و می‌گوید: این دیو، چشمه‌ای معجزه‌گر دارد. هرگاه زخم‌دار می‌شود، دست در آن چشمه می‌شوید و سالم می‌شود و به روایتی چشمه آب زندگانی است. (منوچهرخان حکیم: ۱۳۸۸: ۵۷۱-۵۷۲)

و: **چشمه، جایگاه پریزادان و جنیان:** در روایات طومارها، چشمه جایگاه جن و پری است و پریان کنار چشمه از جلد خود بیرون می‌آیند؛ سام کنار چشمه موی رضوانه‌پری را در آتش می‌نهد و رضوانه از جلد کبوتر بیرون می‌آید. (انجوی: ۱۳۶۹: ۲۵۶/۳) در خاک پریزاد، رستم در میان باغ چشمه آب گواری می‌بیند و یک پری از میان چشمه بیرون می‌آید. (همان: ۱۵۳/۱) آراک‌دیو، عبدالحمید را پای چشمه آبی بر زمین می‌نهد. فرس خاتون و چند پریزاد به سر چشمه می‌آیند. (منوچهرخان حکیم: ۱۳۸۸: ۱۸۹-۱۸۸) غزاله جنی به شکل آهوپی سیاه به سر چشمه می‌رسد و از جلد بیرون می‌آید. نسیم فوراً جلد را برداشته، به امیر می‌دهد. (همان: ۲۰۱-۲۰۲)

ز: **وقوع عشق و حوادث شگفت در کنار چشمه:** در روایات حماسی و نقالی، عشق و حوادث شگفت‌انگیز در کنار چشمه رخ می‌دهد: گرشاسب کنار چشمه‌ای تصویر کتابیون را در دست قلندری می‌بیند و عاشق می‌شود. (طومار نقالی شاهنامه: ۱۳۹۱: ۱۸۸) رستم کیقباد را کنار چشمه آبی می‌یابد و خواهرش گل‌اندام را می‌بیند و عاشق می‌شود. (انجوی: ۱۳۶۹: ۷۱/۲-۷۲) شیرزاد بن کیقباد در جست‌وجوی دختری که در

خواب دیده، به سفر می‌رود و پس از هفت سال کنار چشمه‌ای پیدایش می‌کند. (همان: ۹۷/۳-۹۵) رستم سر چشمه‌ای دختر مسیحای عابد را می‌بیند و عاشق می‌شود. (همان: ۲۲۱/۱؛ طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۴۷۳) رستم کنار چشمه مروارید، که در کوهی است، دختر شاه چین را می‌بیند که می‌گوید: اگر مرا بپذیری، رخشت را یافته، می‌آورم. (خالقی مطلق ۱۳۷۲: ۷۸-۷۹)

ح: چشمه، جایگاه شیشه‌ی عمر جادوی رویین‌تن: چشمه محل شیشه‌ی عمر جادوی رویین‌تن است؛ شمامه‌ی جادو اسکندر را نابینا کرده، طلسمش را بر جگر خود می‌بندد. هیچ حربه‌ای بر او کارگر نیست، جز آنکه در جزیره فیض‌بخش چشمه‌ای است و در آن چشمه ماهی سفیدی که روزی یک‌بار روی آب شنا می‌کند. دست راست چشمه سنگی سفید هست و در نقب زیر آن سنگ، صندوقی. اگر ماهی سفید را بکشند و با کلید نقره‌ای درون شکمش در صندوق را باز کنند، ریسمانی آنجاست که با آن می‌توان شمامه را خفه کرد. (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۸: ۳۷۷)

دژها و کاخ‌های نمادین

«دژهای نمادین بیشتر در بالای کوه و از روی کهن‌نمونه‌ی بهشت بنا شده‌اند و کم‌وبیش دارای ویژگی‌های مینوی هستند. در اسطوره‌ها و روایات حماسی با بناها و دژهایی مواجه می‌شویم که طلسمی جادویی دارند و در زمره‌ی آزمون‌های قهرمانند؛ قهرمان باید طلسم این دژها را بشکند و پس از فتح دژ آتشی بر فراز آن برافرازد. این آتش، آتشی آیینی است که رستم پس از فتح دژ سپند، کیخسرو پس از شکستن جادوی دژ بهمن و اسفندیار پس از فتح رویین‌دژ بر فراز آن می‌افروزند.» (واحد دوست ۱۳۸۷: ۳۹۷-۳۹۶)

دژ ضحاک، دژ سپند، دژ ارجاسب و دژ بهمن از جمله دژهای آزمون در شاهنامه و طومارها هستند که پناهگاهی امن برای ضدقهرمان هستند.

دژ، جایگاه جادوگران و زندان قهرمان است: ملیخای جادو توس را در دژ فلک‌الافلاک که بالای کوهی بلند است، به بند می‌کشد و طلسم می‌کند... جهانگیر ملیخا و دیو را می‌کشد و توس را رهایی می‌دهد. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۵: ۱۹۰-۱۹۳) رای هند فرامرز را در قلعه کیوان که در میان دریاست، محبوس می‌کند. (طومار نقالی شاهنامه

۱۳۹۱: ۵۷۰-۵۶۸) گشتاسب، اسفندیار را در قلعه گنبدان به بند می‌کشد. (همان: ۸۳۹) فرامرز، برزو را در قلعه ارگ سیستان زندانی می‌کند. (همان: ۶۴۰) زال، پشتون را در قلعه شاهور و بهمن، برزین را در قلعه‌ای اسیر می‌سازد. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۲۱۳، ۲۱۶) دژهایی چون دژ کک کوهزاد و دژ کرگسار، جایگاه ضدقهرمان است: در روایات شفاهی پدر کک، سرند پسر ضحاک است که به کوهی در زابل پناه برده، در یورش به زابل، دختری را می‌دزدد و در نتیجه ازدواج با او، کک متولد می‌شود. (همان ۱۳۷۴: ۱/ ۱۹۰-۱۸۸؛ میرکاظمی ۱۳۹۰: ۳۱۳-۳۱۶) اترد و نریمان زیر سنگ کوه‌تر قلعه کوهزاد کشته می‌شوند. رستم با گذشتن از هفت قلعه به سکونتگاه کک می‌رسد و او را می‌کشد. (انجوی ۱۳۶۹: ۱/ ۱۸۹، ۲۰۲-۲۰۰، ۱۹۲-۱۹۴؛ طومار تقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۴۰۵-۴۰۶) کرگسار یاغی‌ای از نسل ضحاک در قلعه‌ای است که هفت کوه‌ترسنگ دارد... سام در حمله به دژ، زیر سنگ کوه‌تر جان می‌سپارد. (میرکاظمی ۱۳۹۰: ۲۹۹-۳۰۰، ۳۲۶-۳۲۷؛ مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۲۸)

الف: گنگ‌دژ و سیاوش‌کرد: در شاهنامه و آثار پهلوی، «سیاوش بانی «گنگ‌دژ» است و بنا بر نقل بندهشن و دینکرت، رستاخیز ایران از این دژ آغاز خواهد شد؛ زیرا خورشیدچهر یکی از پسران زرتشت در آن سکونت دارد و از آنجا لشکر پشتون را به واپسین نبرد (جنگ آخرالزمان) راهنمایی می‌کند. گنگ‌دژ شهری بر زمین نبوده و در آسمان قرار داشته‌است، در زمان کیخسرو نمونه زمینی آن را به‌مانند آن بر فراز کوه ساختند و سیاوش‌کرد نامیدند.» (واحدوست ۱۳۸۷: ۳۹۴-۳۹۵) در طومارها، گنگ‌دژ و سیاوش‌کرد در یک‌جا ساخته شده و بانی آن سیاوش است: سیاوش، سیاوش‌گرد را صدپهلوی ساخت، در هر پهلوی یک برج نهاد و ده دژ در اطراف شهر ساخت با دوازده دروازه کوچک و چهار دروازه بزرگ، چهار خیابان اصلی و چهارصد خیابان فرعی در شهر به وجود آورد. وسط شهر قلعه‌ای مدور از سنگ و آهن ساخت به نام «گنگ‌دژ» و حرم خود را در قلعه برد. فتح سیاوش‌گرد به‌آسانی میسر نبود؛ زیرا یک طرف شهر به کوه تکیه داشت و یک طرف به دریا و دو طرف آن خندق‌های بزرگ داشت. افراسیاب از بیم کین‌خواهان سیاوش به سیاوش‌گرد پناه می‌برد که ایرانیان به حرمت سیاوش با آن کاری ندارند. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۵۶۸-۵۷۰، ۶۱۲-۶۱۱)

ب: دژ هنگ: هنگ افراسیاب که در شاهنامه به آن اشاره شده، دژی نمادین است. مطابق بندهشن «آن دژ در بَغ گر (کوه خدا) بنا شده بود در زیر زمین که افراسیاب آن را به جادوی از آهن برآورده و بلندی آن به درازی هزار مرد بوده و صدستون داشته‌است. روشنی دژ به درجه‌ای بود که تاریکی شب در آن راه نداشت. شطی از آب و شطی از شراب و شطی از شیر از آن می‌گذشت. خورشید و ماهی ساختگی شب و روز در آن می‌گشت.» (دادگی ۱۳۶۹: ۱۳۷) در طومارها، بهشت کنگ جایگاه پشنگ و افراسیاب است (طومارنقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۳۸۹، ۴۲۱، ۸۲۲-۸۲۳) و دژ هنگ به غاری نزدیک بردع تبدیل شده‌است: «افراسیاب در غاری نزدیک بردع بنشست. قضا را عابدی از نسل فریدون و بهروایتی هوم عابد، در آن کوه منزل داشت. آواز ناله به گوشش رسید، رشته درویشی از کمر باز کرده، او را به خم کمند بگرفت...» (همان: ۸۲۴؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۴۶۶-۴۶۷؛ انجوی ۱۳۶۹: ۳/۱۶۶-۱۶۷)

ج: قلعه ضحاک: یکی از دژهای آزمون، قلعه و باغ ضحاک است که ضحاک آن را به جادو برآورده و لازم است قهرمانی طلسمش را بشکند. فریدون طلسم دژ ضحاک را می‌شکند و تسخیرش می‌کند. (فردوسی ۱۳۷۶: ۶۸/۱)

در طومارهای نقالی، به قلعه ضحاک و قلعه سرنبدین ضحاک اشاره شده‌است: به دستور ضحاک مهرکوه را در حوالی زابل برمی‌گزینند که بزرگ و صعب‌العبور است. اطرافش را با تیشه می‌تراشند، راهی می‌سازند که از آنجا سنگ بیندازند. هفت سنگ کوه‌تر (سنگی که فروغلتد) عظیم و هفت فراول‌خانه از دامنه کوه تا پای دژ برای نابودی مهاجمان می‌سازند. هفت قلعه تودرتو - که دیوار هر قلعه با کف قلعه بعدی مقابل است - می‌سازند و در هر قلعه ده‌هزار سپاه می‌نهند. دولت ضحاک و سرنبدین ضحاک را در قلعه هفتم جای می‌دهند. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۷؛ انجوی ۱۳۶۹: ۱۸۹/۱) فریدون دعای باطل سحری که از سیمرخ حکیم آموخته بود، بر طلسم گرد بر گرد باغ ضحاک می‌خواند و آن را درهم می‌شکند. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۳۳؛ طومارنقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۲۰۵-۲۰۶)

د: دژ (کاخ) کیکاوس: از دیگر مکان‌های اساطیری که ارتباط مستقیمی با بی‌مرگی دارد، دژ کیکاوس بر فراز البرزکوه است. به روایت سوتگرنسک /وستا کاوس هفت کاخ بر فراز البرزکوه ساخته بود؛ یکی زرین، دو تا سیمین، دو تا پولادین و دو تا از آبگینه. در اساطیر ایرانی این دژ و کاخ‌های درون آن، پیری و مرگ را دور می‌داشتند؛

چنانکه اگر پیری در پیرامون آن گردانده می‌شد، جوانی پانزده‌ساله می‌شد و به روایت بندهشن در آنجا چشمه آب بی‌مرگ می‌گذشت. (دادگی ۱۳۶۹: ۱۳۷؛ پورداد ۱۳۷۷: ۲۳۱/۲-۲۳۰)

در طوماری به کاخ کیکاوس اشاره شده‌است: کاوس به البرزکوه می‌رود و دستور می‌دهد عمارتی آنجا بسازند؛ قصری از زبرجد و یاقوت مرصع... و به عیش و عشرت می‌پردازد اما چنان مغرور می‌شود که ابلیس او را می‌فریبد تا از اطاعت ایزد سر بتابد. (طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۴۴۹)

ه: **دژ سپند:** از دیگر دژهای آزمون پهلوان، دژ سپند است؛ در شاهنامه رستم برای اینکه نشان دهد به بلوغ رسیده‌است، در جامه بازرگانان با بار نمک به این دژ که بر فراز کوهی است راه می‌یابد و پس از فتح دژ، آتشی بر فراز آن می‌افروزد. (فردوسی ۱۳۷۶: ۲۶۴/۱-۲۷۲) در طومارها، نریمان به دژ سپند می‌رود که قلعه اسفندیار بن‌رخام بن‌کاکو است و هفت قراول‌خانه دارد... و در یورش به قلعه کشته می‌شود. رستم روانه دژ می‌شود، طلسم دژ را می‌شکند و اسفندیار را می‌کشد. به روایتی در جامه بازرگانان با بار نمک به قلعه می‌رود. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۱۷-۱۱۸، ۱۲۱-۱۲۰؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۱۵۰؛ انجوی ۱۳۶۹: ۵۱/۳)

و: **رویین دژ (دژ بهمن):** دژ بهمن، دژی اهریمنی است که پیروان یزدان و موبدان، یارای کاشانه گزیدن در آن را ندارند و از جمله دژهای آزمون است؛ به فرمان کاوس هریک از دو خواستار شاهی که بتواند این دژ را بگشاید، پادشاه ایران می‌شود. کیخسرو پس از اینکه جادوی «دژ بهمن» را به یاری فرّه ایزدی درهم می‌شکند، آتشگاهی آنجا برپا می‌کند و به پادشاهی می‌رسد. (فردوسی ۱۳۷۶: ۲۴۵/۳)

در طوماری نام این قلعه، آتشگاه بهمن است که کاوس، فریبرز را برای فتح آن می‌فرستد، اما فریبرز موفق نمی‌شود و خسرو دژ را فتح می‌کند. (طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۵۳۷-۵۳۶) در روایات نقالی، اسفندیار برای نجات خواهرانش به هفت‌خوان می‌رود و قلعه ارجاسب (همان ۸۴۳-۸۴۴) یا دژ بهمن یا رویین دژ (انجوی ۱۳۶۹: ۱۳۸/۳؛ ۱۵۸؛ سعیدی و هاشمی ۱۳۸۱: ۱۰۶۸/۱-۱۰۷۵؛ مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۹۶-۱۹۹) را فتح می‌کند.

ز: **دژهای طلسم:** در طومارهای نقالی مکان‌هایی طلسم‌شده هست که اغلب ظاهری مانند دژ یا قصر دارد و پادشاهی کهن، طلسم را به نام پهلوانی از نسل گرشاسب بنیان نهاده و در آن سلاح یا گنجی برای وی به‌ودیعہ گذاشته‌است؛ بنابراین فقط

همان پهلوان قادر به گشایش طلسم و بهره‌بردن از گنج و هدایای نهفته در آن است. یکی از ویژگی‌های این مکان، دسترسی دشوار به آن است. ویژگی دیگر آن، وجود موجوداتی است که نگهبان گنجند و گاه پس از کشمکش با قهرمان، او را به مکان مخفی گنج راهنمایی می‌کنند.

بنای طلسم در روایت «طومار نقالی شاهنامه»، «هفت‌لشکر» و «طومار سام سوار و دختر خاقان چین» سازه‌ای قلعه‌مانند و دارای گنبد است، اما در طومارهای متأخرتر مانند «طومار کهن شاهنامه فردوسی» و «طومار شاهنامه فردوسی»، کاروانسرای است که پهلوان با انجام خویشکاری‌هایی موفق به گشودن حجره‌هایش می‌شود؛ جایگزینی کاروانسرا به جای قصر، قلعه یا گنبد را می‌توان حاصل تأثیرپذیری این روایات از فضای ادبیات عامه دانست. (جوکار و همکاران ۱۳۹۸: ۹۳-۹۴، ۹۸)

در روایات طومارها سام در راه چین با دژ زرین‌زرد در بالای کوهی بلند روبه‌رو می‌شود که طلسم جمشید و جایگاه ژند جادوست. ژند جادو را می‌کشد، طلسم را می‌شکند و به گنج جمشید دست می‌یابد. (انجوی ۱۳۶۹: ۲۶۴-۲۶۵؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۶۶-۶۳؛ طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۲۴۳-۲۴۶؛ سعیدی و هاشمی ۱۳۸۱: ۱۷۷) گرشاسب در جزیره‌ای در هندوستان به نام فرامرز طلسم می‌سازد، مال بسیار آنجا می‌گذارد و اژدهایی در آن طلسم می‌گمارد. (طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۱۸۶)

دخمه

دخمه از مکان‌های اسطوره‌ای و اسرارآمیز روایات حماسی و شفاهی است که محل دفن پهلوانان و شاهان معروف است. در شاهنامه ده تن از شاهان و پهلوانان به دخمه سپرده شده‌اند (فریدون، فرود، بهرام گودرز، سهراب، پیران ویسه، کاوس، رستم، دارای داراب، شیرین و یزدگرد) که دو تن تورانی و بقیه ایرانی‌اند. نخستین بار در مرگ فریدون سخن از ترتیب دخمه می‌رود؛ منوچهر بر آیین شاهان دخمه‌ای از زر و لآژورد می‌سازد و پیکر شهریار را بر فراز تختی از عاج می‌نهد و بالایش تاجی می‌آویزد و در دخمه را می‌بندد. (فردوسی ۱۳۷۶: ۱/۱۳۴)

در طومارهای نقالی، درون جزیره، طلسم یا هفت‌خوان و اغلب در بالای کوه، پهلوان با گنبدی مواجه می‌شود که درش با نیایش باز می‌شود و در آن لوحی می‌یابد که صاحب دخمه نصایحی بر آن نوشته و نیز گوهر و لعل و... برای پهلوان گذاشته‌است و درون دخمه نگهبانی هست. بعضی دخمه‌ها شفابخش‌اند مانند دخمه طهمورث و بیشتر دخمه‌ها در سران‌دیب ساخته شده‌اند و اگر کسی قصد بی‌حرمتی به دخمه شاه/پهلوان و یا ویران کردنش را داشته باشد، مورد عذاب الهی و حمله نیروهای طبیعی قرار می‌گیرد. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۸۹۱؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۵۳۷؛ انجوی ۱۳۶۹: ۱۳۸/۱-۱۳۷: طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۵۹۶-۵۹۵)

الف: دخمه سیامک: جهان‌بخش و گسته‌م در خان هفتم به گنبدی می‌رسند که دخمه سیامک است و درش پیدا نیست... نیایش می‌کنند، در گنبد باز می‌شود... زمین آن از سنگ رخام و در و دیوارش مرصع به یاقوت لعل است. روی تختی صورتی از طلا می‌بینند که صورت سیامک است و لوحی حاوی اندرزهایی در دست دارد و بالای سرش تابوتی آویخته‌اند. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۴۲۰)

ب: دخمه طهمورث: اسفندیار در خواب جاماسب را راهنمایی می‌کند که بهمن را به دخمه طهمورث در سران‌دیب ببرید که کنار تربت حضرت آدم است تا شفا یابد... (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۸۸۷)

ج: دخمه گرشاسب: گرشاسب و منهراس دیو نزدیک سران‌دیب دخمه‌ای بنا می‌کنند که درختانی از طلا، زمینی از فیروزه، کوشک‌هایی از یاقوت و مروارید و قصرهایی با خشت‌های طلا و نقره دارد و آنجا نگهبانی می‌گذارند... (طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۱۸۷-۱۸۶) فرامرز طلسم دخمه گرشاسب را می‌شکند؛ در حصار گشوده و وارد باغی بهشت‌آیین می‌شود که خیابان‌هایش از سنگ یشم و مرمر است با حوضی که درونش طلا و نقره قرار داده‌اند. در باغ، گنبدی از طلا نمودار می‌شود... (همان: ۵۹۵-۵۹۶)

باغ

فضای باغ ایرانی و نقطه مرکزی آن به علت وقوع اتفاقات شگفت و فرامادی در زمره مکان‌های اساطیری و مقدس به‌شمار می‌آید. اسناد تاریخی نشان می‌دهد که

«در معابد و مکان‌های مقدس معمولاً باغی می‌ساختند که نماد بهشت برین بود. درختان این باغ‌ها نماد خدایان بودند.» (بهار ۱۳۹۰: ۱۹۴) تقدس عناصر طبیعی مانند آب، گیاه و کوه نزد ایرانیان سبب شده تا فضاهایی که این هرسه را در کنار هم دارند، مقدس به‌شمار آیند، مانند باغ که مرکز آن، به دلیل وجود استخر یا حوض آب، فضایی مقدس‌تر از گوشه‌ها و در حکم کانون دنیاست؛ زیرا قرارگرفتن در مرکز، به مکان‌ها تقدس می‌دهد: در طومارها، گنگ‌دژ در مرکز شهر (سیاوشگرد) بنا شده‌است و گنبد و عمارت در مرکز باغ قرار دارد: به حصاری رسیدند که داخل آن باغی بهشت‌آیین بود با آب‌های روان و... در میان باغ گنبدی دیدند که چهارصد رهبان در آن قرار گرفته بودند. (طومار نقلی شاهنامه ۱۳۹۱: ۵۷۶)

باغ‌ها از مکان‌های طلسم‌شده و جادویی روایات نقلی هستند: باغ ضحاک طلسم شده است و فریدون، طلسم آن را درهم می‌شکند. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۳۳؛ طومار نقلی شاهنامه ۱۳۹۱: ۲۰۵-۲۰۶)

شداد بهشت و باغی می‌سازد با درختانی از طلا و برگ‌هایی از زمرد و عمارت‌هایی با خشت‌های طلا و نقره. در میان باغ جوی‌هایی از شیر و شکر ترتیب می‌دهد و ته جوی جواهرات و بر زمین باغ مشک و عنبر می‌ریزد. درختان باغ از جواهر و بارشان در و گوهر است و دخترانی به‌شکل ملائکه بالدار در بهشت گردش می‌کنند. نگهبان ساحر بهشت به‌شکل اژدها درآمده، به سام حمله می‌کند. سام اژدها را می‌کشد و سپاهیان، باغ بهشت را غارت می‌کنند، اما در روایت *طومار نقلی شاهنامه*، بهشت در نظر آنان ناپدید می‌شود. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۶۲؛ میرکاظمی ۱۳۹۰: ۲۶۸-۲۶۹؛ طومار نقلی شاهنامه ۱۳۹۱: ۳۴۶-۳۴۷؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۱۱۸؛ سعیدی و هاشمی ۱۳۸۱: ۲۲۹)

ابرها در ایوان شیطان، باغی دارد که پریدخت را در زیرزمین آن در بند می‌کشد. سام در باغ پای چنار بزرگی چشمه‌آبی می‌بیند و صفا‌ی عالی. با شمشیر بر کمر درخت می‌زند و راهی می‌بیند که از میان چنار به پایین می‌رود و در زیر زمین پریدخت را پیدا می‌کند. (طومار نقلی شاهنامه ۱۳۹۱: ۳۵۷) رستم و اولاد به کوهی می‌رسند که چهارباغی متعلق به دیو سفید در پای کوه است. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۱۷۱) اهرمن جادو در کوهسار باغی جادویی می‌سازد و عبدالحمید را ربوده، در آن باغ تاریک در بند می‌کشد... (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۸: ۲۳۰، ۲۴۴، ۲۴۳) آهویی رستم را به

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - مکان‌های اسطوره‌ای در طومارهای تقالی/۱۰۳

خاک پریزاد و باغی می‌کشاند. رستم در میان باغ، چشمه‌آبی می‌بیند که یک پری از میان چشمه بیرون می‌آید. (انجوی ۱۳۶۹: ۱۵۳/۱)

جایگاه جادوگر باغی جادویی و اعجاب‌انگیز است: در این باغ همیشه سفره‌ای از انواع خوراکی‌ها و می‌ناب آماده است. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۱۶۴؛ سعیدی و هاشمی ۱۳۸۱: ۱۷۲، ۲۰۷) رضوان‌پری به شکل آهوپی درآمده، سام و پریدخت را در پی خود به چهارباغی کشانده به طلسم می‌اندازد. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۹۵-۹۶؛ انجوی ۱۳۶۹: ۲۱۰/۳؛ مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۸۵-۸۶؛ طومار تقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۲۹۰-۲۹۶) زن غواص دیو به صورت آهوپی زیبا درآمده، رستم را به باغی در کمر کوه می‌کشاند و در حصار می‌اندازد که در میان باغ ساخته‌اند. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۲۰۳-۲۰۴)

قهرمان در مرحله‌ای از گشودن طلسم، وارد باغی می‌شود یا توسط نهنگ یا اژدهایی بلعیده می‌شود و سپس وارد باغ یا کوه یا بیابانی می‌شود: آذر برزین برای رفتن به دخمه حضرت سلیمان از شش باغ می‌گذرد. (همان: ۵۵۹-۵۶۰) سام در طلسم طهمورث خود را در کام اژدها می‌اندازد و وارد باغی سرسبز می‌شود... (انجوی ۱۳۶۹: ۲۶۴-۲۶۵/۳) سام در قله کوه وارد قلعه می‌شود... دیوی سام را به دریا می‌اندازد و نهنگی او را می‌بلعد. خود را در بیابان می‌بیند، می‌آید، به باغی می‌رسد که جمعی دختر بزم دارند. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۰۸)

در داستان طلسم‌شکنی گرشاسب، نهنگی او را می‌بلعد، گرشاسب خود را پای کوهی می‌بیند و می‌رود تا به باغی می‌رسد؛ (همان: ۶۰) گیو در طلسم خود را مقابل باغی می‌بیند، سپس در کام اژدهایی می‌رود و خود را در عمارتی می‌بیند که جمعی دختر بزم دارند؛ (همان: ۷۵) در طلسم دژ سپند، نهنگی رستم را می‌بلعد، خود را در بیابان می‌بیند و می‌رود تا به باغی می‌رسد؛ (همان: ۱۲۱) اژدهایی جادو گسته‌م را می‌بلعد. جهان‌بخش اژدها را می‌کشد، می‌بیند دریای آب است، غرق می‌شود، وقتی چشم باز می‌کند خود را در باغی می‌بیند. (همان: ۱۳۶)

طلسم فراموشان زرده‌شت در دامن کوهی است؛ قلعه‌ای که دوازده برج دارد و هرکه وارد می‌شود در قلعه بسته می‌شود. اسکندر درون طلسم ماده‌غولی را می‌کشد، بعد از ساعتی خود را میان باغی می‌بیند... (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۸: ۱۴-۱۵)

معمولاً دگرگونی و عاشق شدن پهلوان در باغ اتفاق می‌افتد: در *طومار نقالی* *سامنامه* گل‌افروز پری به شکل آهوپی زیبا درآمده، سام را در پی خود به باغ و کاخی جادویی می‌کشاند و به سام ابراز عشق می‌کند... سام نمی‌تواند از باغ خارج شود زیرا در ندارد... باغ چهل اتاق دارد که پری کلید سی‌ونه اتاق را به سام می‌دهد تا تماشا کند. اتاق‌ها پر از گنج و سلاح است. در پس در اتاق چهلم، رازی است که زندگی قهرمان را دگرگون می‌کند؛ سام با پافشاری کلید اتاق چهلم را می‌گیرد و آنجا با دیدن تصویر پریدخت دلباخته می‌شود. گل‌افروز آزرده از دلباختگی و بی‌مهری سام یک‌باره می‌رود و باغ و کاخ هم ناپدید می‌شوند. (حسینی ۱۳۸۰: ۶-۱۰؛ انجوی ۱۳۶۹: ۲۱۲/۳-۲۱۰)

جمشید بر در باغی می‌نشیند که از آن دختر شاه کابل، کورنگ است و جامی شراب می‌خواهد. دختر که مدتی است به تصویر جمشید عشق می‌ورزد، او را می‌شناسد و به باغ دعوت می‌کند... (طومار نقالی *شاهنامه* ۱۳۹۱: ۱۷۳-۱۷۴) جهان‌بخش در پی آهوپی به باغی می‌رسد و دختر فرطوس شاه را می‌بیند و عاشق می‌شود... دایه دختر می‌گوید اگر میل او داری به مازندران بیا. جهان‌بخش آهی می‌کشد و بیهوش می‌شود. چون به هوش می‌آید، آن باغ را نمی‌بیند... (همان: ۷۸۹) غزالی زیبا سهراب را به باغ مجلل دختر شاه خرم‌آباد می‌کشاند... (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۳۸۰-۳۸۱)

باغ، جایگاه ناپدید شدن شاه/پهلوان است: در یک روایت مردمی، هنگام سفر کیخسرو وار زال، بانوگشسب در پی او می‌رود. زال به دهانه دربندی می‌رسد و در ته دربند، وارد باغی زیبا و سرسبز می‌شود و باغ از نظر بانوگشسب پنهان می‌شود... (انجوی ۱۳۶۹: ۱۴۷/۱-۱۴۸) در *طومار دیگری* از ناپدید شدن آذربزین همراه با زال در باغی سخن رفته است. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۹۵۸-۹۵۹)

تحلیل کارکردهای مکان اسطوره‌ای در *طومارهای نقالی*

الف: ارتباط مکان اسطوره‌ای با جاودانگی:

۱) ارتباط کوه، غار، دژ، باغ و طلسم با جاودانگی: یکی از کارکردهای مهم کوه و غار ارتباط آن با جاودانگی است. رستاخیز بسیاری از جاودانان که در مرگ موقت

فرورفته‌اند، کوه است. کیخسرو، کیقباد و زال درون غاری در کوه دنا یا دماوند غایب شده‌اند. باغ‌ها نیز جایگاه ناپدید شدن و جاودانگی هستند؛ زال و آذربرزین وارد باغی شده، ناپدید می‌شوند. کاخ‌های بی‌مرگی بر بلندای کوه‌ها واقع‌اند، مانند کاخ‌های کاووس بر فراز البرزکوه. دژهای طلسم اغلب بر فراز کوه‌اند و طلسمی درون غارهاست که اگر کسی وارد آن شود، تا قیامت در آنجا می‌ماند و بی‌مرگ می‌شود؛ مانند غاری که طلسم شیث پیغمبر است و شداد بدان‌جا می‌گریزد.

۲) ارتباط چشمه و چاه با زندگی بخشی و جاودانگی: کوه منبع چشمه‌هایی مقدس است که با جاودانگی مرتبط‌اند: کیخسرو کنار چشمه‌ای ناپدید و جاودانه می‌شود. به عبارت دیگر در آب، زندگی جاوید می‌یابد. سمندوی هزاردست، دستان قطع شده خود را در چشمه آب زندگانی می‌شوید و سالم می‌شود. آب چشمه موجب روین تنی قهرمان است که با بی‌مرگی و جاودانگی ارتباط دارد؛ اسفندیار را در آب چشمه‌ای فرومی‌برند و یا در آب شط مقدس شست‌وشو می‌دهند. شیشه عمر جادوگر روین تن درون چشمه حفظ می‌شود و روین تنی وی با آب چشمه ارتباط دارد.

چاه نیز کارکرد حیات‌بخشی دارد؛ چاهی زندگی‌بخش هست که اگر رستم دوازده‌سال در آن چاه تاریک بنشیند، سهراب از مرگ نجات می‌یابد، به‌نوعی دوباره متولد می‌شود. از درون چاهی که افراسیاب خون سیاوش را در آن می‌ریزد، درختی می‌روید که به‌سرعت رشد می‌کند. ضحاک روین تن را در «چاهی» بالای کوه دربند می‌کشند.

ب: ارتباط کوه با خدایان و فرّه ایزدی: یکی از کارکردهای اسطوره‌ای کوه اعتقاد به وجود خدایان و ایزدان بر فراز آن است؛ جایگاه ایزد سروش بر چکاد البرزکوه است و کوه، مناسب‌ترین جایگاه برای عبادت است. ارتباط معنوی پیران، عابدان و یزدان‌پرستان با خداوند بر فراز کوه و درون غار به‌وضوح دیده می‌شود. کوه مأمن پیران و پارسایانی پیشگوست که به علم‌الغیب از احوال گذشته و آینده پهلوان آگاهند. هوم عابد، مسیحای عابد، سیمرخ حکیم و حضرت یوشع در غار می‌زیند.

ج: محافظ و پناه‌گاه بودن کوه، دژ، چاه و قلعه: نقش محافظتی و پناه‌دهندگی کوه و ارتباطی که با جهان ماورا دارد، در طومارها دیده می‌شود؛ کوه فریدون را در خود

پناه می‌دهد و از چشم ضحاک و زیرک منجم پنهان می‌کند و می‌پرورد. همچنین کودرز را از چشم دشمنش پنهان می‌کند و بهرام نمی‌تواند او را بکشد. زال در البرزکوه و یا قلّه کوه دماوند پرورش می‌یابد. گنگ‌دژ برای حرم سیاوش مکان امن و پناهگاهی است. افراسیاب از بیم کین خواهان سیاوش به سیاوشگرد پناه می‌برد. چاه نیز پناهگاهی است که مادر قهرمان از بیم دشمن به آن پناه می‌برد و فرزندش را آنجا به دنیا می‌آورد.

د: تقدس کوه، دژ، دخمه، باغ و مرکزیت آن: نقطهٔ مرکز در کیهان‌شناسی اساطیری اهمیت ویژه‌ای دارد و به مکان و پدیده‌ها تقدس می‌دهد. به اعتقاد الیاده علت تقدس کوه قرارگرفتن آن در مرکز زمین است. کوه‌های مقدس طومارها البرزکوه، قاف و کوه‌هایی در سرانندیب هستند؛ مانند کوه بلندی که بر فراز آن درخت پیشگو و سخنگو (درخت زندگی) قرار دارد و کوهی که به دلیل وجود تربت آدم (ع) در دل آن، مکانی مقدس است.

در روایت طومارها، یک طرف «سیاوش‌گرد» به کوه تکیه دارد و یک طرف آن به دریا و «گنگ‌دژ» که قلعه‌ای مدور از سنگ و آهن است، در مرکز شهر (سیاوشگرد) بنا شده است. چشمه‌ها، گنبدها و عمارت‌ها نیز معمولا در مرکز باغ قرار دارد. طلسمی که پریان پهلوان را در آن می‌اندازند، حصاری در مرکز چهارباغی در کوه است. دخمهٔ سیامک نیز گنبدی است در وسط جزیره‌ای که درش پیدا نیست. هر که می‌خواهد در گنبد باز شود، باید جامه پاک بپوشد و نیایش کند. گنبد درون دخمه انعکاس کوه جهانی و حلقهٔ اتصال زمین و آسمان است.

ه: ارتباط کوه، دژ، باغ، چشمه و چاه با دیوان و موجودات اهریمنی: کوه مأمن موجودات فراطبیعی و اهریمنی است. از آنجا که نقطهٔ مرکزی زمین محل اتصال سه سطح کیهانی، یعنی مرکز آسمان، مرکز زمین و مرکز جهان زیرین است، می‌بایست علاوه بر حضور موجودات آسمانی و تقدس آنها، نشانه‌هایی از موجودات جهان زیرین هم باشد. بر همین اساس می‌بینیم که کوه و دژها و باغ‌هایی که بر فراز آن هستند و نیز چاهی که بر فراز کوه یا در زیر کوه است، جایگاه دیوان و جادوان و پناهگاه اژدها نیز شمرده می‌شود؛ فریدون ضحاک را در چاهی در کوه دماوند محبوس می‌کند تا نیروهای قدسی کوه مانع فرار او شوند. ابرهای دیو در ایوان شیطان

بر فراز کوه فنا، باغی دارد که راهی از میان چنار بزرگ وسط باغ به پایین می‌رود و در زیر زمین آن پریدخت را به بند می‌کشد. ایوان شیطان جایگاه ابرها و نهنگال‌دیو است. دیو سپید در کوه دماوند خانه دارد و چهارباغی در پای کوه دارد، زندان او غاری در کوه اسپروز و یا چاهی در زیر کوه است. بعدها غار او جایگاه موجودات اهریمنی (شمامه جادو) می‌شود. اورنگ‌دیو در کوه خارا و هراس‌دیو رویین‌تن در کوه یاقوت در سرانندیب می‌زیند. دیوان، پریان و جنیان ساکن کوه قافاند. اهرمن جادو در کوهسار باغی جادویی (باغ تاریک) می‌سازد و... دیوان پهلوانان را در غاری بالای کوه به بند می‌کشند. الایسه جادو و و شمامه جادو در غار هستند.

برخی دژها نیز مانند دژ بهمن (یا قلعه ارجاسب یا رویین‌دژ)، دژ سپند، قلعه و باغ ضحاک و دژ هنگ، اهریمنی و جایگاه ضدقهرمانند و قهرمان باید در آزمونی طلسم این دژها را بشکند. جایگاه ژند جادو در دژی بر فراز کوهی بلند است که طلسم جمشید است. دژ هنگ یا بهشت کنگ افراسیاب که در «کوه خدا» در زیر زمین بنا شده بود، در طومارها به «غاری نزدیک بردع» تبدیل شده‌است. دژ کک کوهزاد بر فراز کوهی است با هفت قلعه که قلعه هفتم سکونتگاه کک است. دژها، زندان قهرمان‌اند و قلعه‌ای که رای هند فرامرز را در آن محبوس می‌کند، در میان دریاست. دژ فلک‌الافلاک که طوس در بالای برج آن در بند است، چنان رفیع است که سه شبانه‌روز از کوه بالا می‌روند تا نمایان می‌شود و راهی باریک چون نردبان سنگی با هزارودویست پله دارد.

دیوان قربانیانشان را در چاه زندانی می‌کنند؛ زندانیان طلسم درون چاهی عمیق هستند. برزو در چاهی درون جزیره‌ای در میان دریا زندانی است. بیژن را در چاه اکوان دیو می‌اندازند.

چشمه جایگاه جن و پری است و پریان و جنیان کنار چشمه از جلد خود که معمولا کبوتر یا آهوست، بیرون می‌آیند و گاهی از درون چشمه بیرون می‌آیند.

و: ارتباط کوه، غار، چاه و باغ با طلسم و آزمون پهلوان: باغ‌ها از مکان‌های طلسم‌شده و جادویی هستند که معمولا در کوه بنا می‌شوند، مانند قلعه و باغ ضحاک که فریدون طلسمش را می‌شکند و بهشت و باغ شداد که سام طلسم آن را می‌شکند. گاهی پریان به شکل آهویی پهلوان را در پی خود به چهارباغی در کمر کوه می‌کشاند

و در حصار (طلسمی) می‌اندازند که در میان باغ ساخته‌اند. چاه در آزمون پهلوان و طلسم‌شکنی نقش مهمی دارد؛ گاهی شروع طلسم از دهانه چاه است و قهرمان با ورود به چاه خود را در باغی می‌بیند... و گاه در یکی از مراحل طلسم‌شکنی، قهرمان با ورود به چاه که معمولاً بالای کوه است، وارد عوالم دیگری چون باغ یا بیابان می‌شود یا توسط نهنگ یا ازدهایی بلعیده می‌شود و سپس وارد باغ، کوه، عمارت یا بیابان می‌شود.

ز: قربانی کردن و نیایش بر فراز کوه و کنار چشمه: کوه جایگاه قربانی برای اهورامزدا و ایزدان بوده است. قهرمان در کنار چشمه‌ای که از دل کوه می‌جوشد نیایش می‌کند تا ندای سروش غیبی به گوشش می‌رسد و راهنمایی یا حاجت‌روا می‌شود: مانند «چشمه مروارید» در روایت ماندایی رستم و سهراب و چشمه شاه ابوالخیر در روایت بانوگشسب‌نامه، که رستم برای اینکه صاحب فرزند شود، پس از شست‌وشو در آن چشمه و نیایش، تیشتری را در سرچشمه آب قربانی می‌کند. ارتباط چشمه با باروری در روایت نقلی فرامرنامه دیده می‌شود؛ ایزدانوی موکل بر آب‌ها، اردویسور آناهید که مایه باروری زنان است، سوار بر ورزای جوان از میان آب بیرون آمده، رحم گل‌اندام را پالوده می‌کند و به او مژده تولد فرامرز را می‌دهد.

ح: ارتباط چشمه و دخمه با شفابخشی: آب چشمه‌های مقدس که بر قلعه کوه‌ها واقع شده‌اند، جادویی و شفابخش‌اند: نمونه این کارکرد چشمه را در شفای سام و مداوای زخم‌های رستم و نیرومندی فوق‌العاده او می‌بینیم. بعضی دخمه‌ها نیز شفابخش‌اند، مانند دخمه طهمورث در سرانندیب که موجب شفای بهمن می‌شود.

ط: ارتباط کوه، باغ و چشمه با عشق و دگرگونی پهلوان: در روایات حماسی و نقلی، عشق برای گرشاسب، رستم و شیرزادبن کيقباد در کنار چشمه آبی روی می‌دهد که در کوهی است و برای جمشید، سام، جهان‌بخش و سهراب درون باغ اتفاق می‌افتد. گاهی قهرمان در پی آهویی به باغ و کاخی جادویی می‌رسد و دختری را می‌بیند و یا با دیدن تصویری دل‌باخته و بیهوش می‌شود و چون به هوش می‌آید، آن باغ را نمی‌بیند.

ی: ارتباط چشمه با تطهیر معنوی: شست‌وشوی قهرمان پیش از نیایش در آب چشمه و شستن شهریار - نوزاد برزو - در سرچشمه آب برای متبرک کردن وی و دوری از پلیدی‌ها، از نمونه‌های تطهیر معنوی با آب در روایات نقالی است.

نتیجه

با توجه به شواهد یاد شده، مکان‌های اسطوره‌ای در طومارهای نقالی به صورت کوه، غار، چاه، چشمه، قلعه، دخمه، باغ و مکان طلسم‌شده نمود یافته‌است. این مکان‌ها دارای ماهیت و کارکردهایی هستند که در زمره امور مقدس و اسطوره‌ای به‌شمار می‌روند. قهرمان با قرار گرفتن در مکان اسطوره‌ای به بلوغ و تکامل می‌رسد، دچار تحول روحی می‌شود و به جاودانگی می‌رسد. از میان مکان‌های اسطوره‌ای طومارها، کوه مقدس‌ترین مکان است و تمامی مکان‌های دیگر به‌نوعی با کوه در ارتباط‌اند. چشمه‌های مقدس، دژها، دخمه‌ها و باغ‌ها اغلب بر فراز کوه جای دارند و از قداست «مرکز» برخوردارند. از آنجا که کوه مقدس، مرکز عالم است و نقطه مرکزی زمین، محل اتصال سه سطح کیهانی، یعنی مرکز آسمان، مرکز زمین و مرکز جهان زیرین است، تمامی این مکان‌ها - از جمله چاه - از قداستی همانند قداست کوه برخوردارند و کارکردهایی مشابه دارند؛ این مکان‌های مقدس محافظ و پناهگاه پهلوان، محل زندگی عابدان و جایگاه ناپدیدشدن شاه/پهلوان هستند، جایگاه پریزادان، جنیان و موجودات فراطبیعی چون سیمرغ و اژدها هستند، موجب جاودانگی، زندگی بخشی، دگرگونی، برکت بخشی، باروری، تطهیر معنوی و شفابخشی می‌شوند، با آزمون‌های پهلوان (طلسم‌شکنی و فتح دژ، اژدهاکشی، هفت‌خوان و...) ارتباط دارند؛ جایگاه عبادت، حاجت‌روایی و وقوع عشق هستند و از آنجا که مرکز عالم با جهان زیرین نیز مرتبط است، این مکان‌ها جایگاه موجودات اهریمنی، اژدها، دیوان و جادوان هستند و گاهی به مکانی برای زندانی کردن قهرمان تبدیل می‌شوند.

مطابق نتایج به دست آمده، مکان‌های اسطوره‌ای با ورود به طومارهای نقالی و آمیختگی آن‌ها با باورهای عامه، از ساحت اساطیری خارج نشده‌اند؛ بلکه بخشی از روایات مرتبط با این مکان‌ها دارای پشتوانه اساطیری است و بخشی دیگر حاصل آمیختگی آن با باورهای عامه است.

کتابنامه

قرآن کریم

- الیاده، میرچا، ۱۳۶۲. چشم اندازهای اسطوره. ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- _____، ۱۳۷۲. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- _____، ۱۳۹۰. اسطوره بازگشت جاودانه. ترجمه بهمن سرکاراتی، چ ۳، تهران: طهوری.
- _____، ۱۳۹۷. اسطوره، رویا، راز. ترجمه مهدیه چراغیان. چ ۱، تهران: کتاب پارسه.
- امامی، صابر، ۱۳۸۰. اساطیر در متون تفسیری فارسی. چاپ اول، تهران: گنجینه فرهنگ.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم، ۱۳۶۹. فردوسی‌نامه. ج ۳، چ ۳، تهران: علمی.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۵. پژوهشی در اساطیر ایران. چ ۲، تهران: آگاه.
- _____، ۱۳۹۰. از اسطوره تا تاریخ. به کوشش ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: چشمه
- پورداد، ابراهیم، ۱۳۷۷. یشت‌ها. به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران.
- جباراناصرو، عظیم، ۱۳۹۶. گردآوری و بررسی روایت‌های حماسی نقالی منطقه کوهمره سرخی. شیراز: تخت جمشید.
- _____، ۱۳۹۵. بررسی تحلیلی روایتی نقالی از فرامرزنامه. کاوش‌نامه، س ۱۷، ش ۳۳، صص. ۲۷۳-۲۴۹.
- جوکار، منوچهر، رضایی دشت ارژنه، محمود، ابراهیمی، مختار، و آشنا، لاله، ۱۳۹۸. طلسم جمشید. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۱۵(۵۴)، صص. ۷۵-۱۰۷.
- چالاک، سارا، ۱۴۰۰. مکان‌های اسطوره‌ای در قصه‌های عامیانه ایرانی. فصلنامه زبان و ادبیات فارسی، ش ۶۰، صص. ۲۳-۴۵.
- حسام‌پور، سعید و جباراناصرو، عظیم، ۱۳۸۸. روایتی دیگر از برزنامه (از کوهمره سرخی). بوستان ادب دانشگاه شیراز، ۱(۲)، صص. ۶۹-۱۰۱.
- حسینی، حسین. ۱۳۸۰. طومار نقالی سام‌نامه. تهران: نمایش.
- حسینی، مریم. ۱۳۸۸. رمزپردازی غار در فرهنگ ملل و یار غار در غزل‌های مولوی. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۵، ش ۱۵، صص. ۳۵-۵۳.
- حموی بغدادی، یاقوت، ۱۳۸۳. معجم‌البلدان. ج ۲، به کوشش علی‌نقی منزوی، تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی.
- خالقی مطلق، جلال، ۱۳۷۲. گل‌رنج‌های کهن. به کوشش علی‌دهباشی، تهران: مرکز.
- دادگی، فرنیخ، ۱۳۶۹. بندهشن. گزارنده مهرداد بهار، چ ۱، تهران: توس.
- دوستخواه، جلیل، ۱۳۷۰. کاوه‌آهنگر به روایت نقالان. ایران‌نامه، ۱۰(۳۷)، صص. ۱۲۲-۱۴۴.

- س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - مکان‌های اسطوره‌ای در طومارهای نقالی/ ۱۱۱
- ذوالفقاری، حسن، ۱۳۸۵. چاهانه. فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء، ۱۶-۱۷ (۶۱-۶۲)، صص. ۱۵۵-۱۲۹.
- رضی، هاشم، ۱۳۴۶. فرهنگ نام‌های اوستا. ۳ ج، تهران: فروهر.
- ریاحی‌زمین، زهرا و جباره‌ناصر، عظیم، ۱۳۹۰. آمیزش اسطوره و حماسه در روایتی دیگر از بانوگشسب‌نامه (از کوهمره سرخی). ادب‌پژوهی، ش ۱۸، صص. ۱۴۵-۱۷۰.
- زریری اصفهانی، عباس، ۱۳۹۶. شاهنامه نقالان. ویرایش جلیل دوستخواه، تهران: ققنوس.
- سعیدی، مصطفی، هاشمی، احمد، ۱۳۸۱. طومار شاهنامه فردوسی. چ ۱، تهران: خوش‌نگار.
- شایگان، داریوش، ۱۳۷۱. بت‌های ذهنی و ناخاطره ازل. چ ۲، تهران: امیرکبیر.
- صداقت‌نژاد، جمشید، ۱۳۷۵. طومار کهن جهانگیرنامه. تهران: نیما.
- _____، ۱۳۷۴. طومار کهن شاهنامه فردوسی. تهران: دنیای کتاب.
- طومار نقالی شاهنامه، ۱۳۹۱. به‌کوشش سجاد آیدنلو، تهران: به‌نگار.
- عسکری، رؤیا، ۱۳۹۹. بررسی و تحلیل مفاهیم اسطوره‌ای، حماسی و دینی در طومار نقالی هفت لشکر. چاپ اول، تهران: پارس آوید.
- عفیفی، رحیم، ۱۳۷۴. اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی. تهران: توس.
- عنصری، جابر، ۱۳۹۰. شناخت اساطیر ایران. چ ۴، تهران: سروش.
- غلامی، زهرا، ۱۳۹۸. بررسی بن‌مایه‌های حماسی و اساطیری در طومارها و روایات نقالی. رساله دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، قم: دانشگاه قم.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۷۶. شاهنامه فردوسی. به‌کوشش سعید حمیدیان، چ ۴، تهران: قطره.
- لوفلر - دلشوو، مارگریت، ۱۳۷۶. زبان رمزی قصه‌های پریوار. ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- مشکین، حسین‌بابا، ۱۳۸۶. مشکین‌نامه. به‌کوشش داود فتحعلی‌بیگی، چ ۲، تهران: نمایش.
- منوچهرخان حکیم، ۱۳۸۸. اسکندرنامه. به‌کوشش علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چ ۱، تهران: سخن.
- میرکازمی، حسین، ۱۳۹۰. من و رستم و گرز و افراسیاب، چ ۱، گرگان: آژینه.
- نیشابوری، ابوبکر عتیق، ۱۳۷۵. قصص قرآن مجید. به‌اهتمام یحیی مهدوی، چ ۳، تهران: خوارزمی.
- واحددوست، مهوش، ۱۳۷۸. نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی. تهران: سروش.
- هفت‌لشکر، ۱۳۷۷. به‌کوشش مهران افشاری و مهدی مدائنی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۶۸. چهار صورت مثالی. ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی.

References (In Persian)

- Afīfī, Rahīm. (1995/1374SH). *Asātīr va Farhange Īrān dar Neveštēhā-ye Pahlavī*. Tehrān: Tūs.
- Anāsorī, Jāber. (2011/1390SH). *Šenāxte Asātīre Īrān*. 4th ed. Tehrān: Sorūš.
- Anjavī, Šīrāzī. (1990/1369SH). *Ferdowsī-nāmeḥ*. 3rd ed. Tehrān: Elmī.
- Azīzī-far, Abbās. (2015/1394SH). *Barrasī-ye Bon-māyehā-ye Asātīrī dar Dārāb-nāmeḥ-ye Tarsūsī*. *Journal of Persian Literature Textology*. 4th Year. (Peyāpey. 28). Pp. 101-118.
- Eliade. Mircea. (2014/1393SH). *Namād-pardāzī, Amre Qodsī va Honarhā*. Tr. by M. Sālehī Allāmeḥ. Tehrān: Nīlūfar.
- Eliade. Mircea. (1996/1372SH). *Resāleh dar Tārīxe Adyān (Traite d'histoire des religions)*. Tr. by Jallāl Sattārī. Tehrān: Sorūš.
- Bahār, Mehr-dād. (1996/1375SH). *Pažūhešī dar Asātīre Īrān*. 2nd ed. Tehrān: Āgāh.
- Čālāk. Sārā. (2021/1400SH). *Makānhā-ye Ostūreh-ī dar Qessehā-ye Amīyāne-ye Īrānī*. *Research in Persian Language & Literature*. No 60. Pp. 23-45.
- Dādegī. Faranbaq. (1990/1369SH). *Bondahešn*. Tr. by Mehr-dād Bahār. 1st ed. Tehrān: Tūs.
- Dāryūš, Bahrām and Ātašīn-bār, Maryam. (2018/1397SH). *Manzare Nowīne Kūh dar Še're Nowe Pārsī va Moqāyese-ye Jāy-gāhe Kūh dar Ostūrehā-ye Īrānī bā Še're Now*. *Manzar magazine*. 10th Year. No. 42. Pp. 32-37.
- Dūst-xāh. Jallīl. (1991/1370SH). *Kāveh-ye Āhan-gar be Revāyate Naqqālān*. *Irannameh magazine*. 10th Year. No. 37. Pp. 122-144.
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (1997/1376SH). *Šāh-nāmeḥ-ye Ferdowsī*. With the Effort of Sa'īd Hamīdīyān. 4th ed. Tehrān: Qatreh.
- Hamavī Baqdādī, Yāqūt. (2004/1383SH). *Mo'jamo al-boldān*. 2nd Vol. With the Effort of Alī-naqī Monzavī. Tehrān: Pažūheš-gāhe Mīrāse Farhangī (National Heritage Organization).
- Haft-laškar*. (1998/1377SH). With the Effort of Mehrān Afšārī and Mahdī Madāyeni. Tehrān: Pažūhešgāhe Olūme Ēnsānī (Institute of Humanities and Cultural Studies).
- Hesām-pūr. Sa'īd & Jabbarēh Nāsero, Azīm. (2009/1388SH). *Revāyatī Dīgar az Borzū-nāmeḥ (az Kūh-mare-ye Sorxī)*. Bostan Adeb Journal of Shiraz University. 1st Year. No 2. Peyāpey Pp. 1-56.
- Herodotus. (2004/1383SH). *Tārīxe Herodotus (The histories of Herodot)*. Tr. by Hādī Hedāyatī. Tehrān: University of Tehran.
- Holy Qor'ān*.
- Hoseynī, Hoseyn. (2001/1380SH). *Tūmare Naqqālī-ye Sām-nāmeḥ*. 1st ed. Tehrān: Namāyeš.
- Hoseynī, Maryam. (2009/1388SH). *Ramz-pardāzī-ye Qār dar Farhange Melal va Yāre Qār dar Qazalhā-ye Mowlavī*. *Quarterly Journal of Mytho-*

Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 5th Year. No 15. Pp. 35-53.

Jabbāreh Nāsero, Azīm. (2017/1396SH). *Gerd-āvarī va Barrasī-ye Revāyathā-ye Hamāsī-ye Naqqālī-ye Mantaqe-ye Kūh-mareh-ye Sorxī*. Šīrāz: Taxte Jamšīd.

Ja'farī-ye Kamān-gar, Fātemeh. (2012/1391SH). *Sīmā-ye Jāvdānegī va Ertebāte ān bā Kūhestānhā-ye Ostūreh dar Šāh-nāme-ye Ferdowsī*. *Journal of literary research*. 9th Year. No. 36 & 37. Pp. 77-90.

Jowkār, Manūčehr and Rezāyī Dašte Aržaneh, Mahmūd and Ebrāhīmī, Moxtār & Ašenā, Lāleh. (2019/1398SH). *Telesme Jamšīd*. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 15th Year. No. 54. Pp. 75-107.

Jung, C. G. (Carl Gustav). (1989/1368SH). *Čahār Sūrate Mesālī (Four archetypes: mother, rebirth, spirit, trickster)*. Tr. by Parvīn Farāmarzī. Mašhad: Āstāne Qodse Razavī.

Kollīyāte Rostam-nāmeḥ. (Bītā). With the Effort of Mohammad Farsāyī. Tehrān: Hoseynī.

Manūčehr-xān Hakīm. (2009/1388SH). *Eskandar-nāmeḥ*. With the Effort of Alī-rezā Zakāvātī Qarāgūzlū. 1st ed. Tehrān: Soxan.

Mīr-kāzemī, Hoseyn. (2011/1390SH). *Man va Rostam va Gorz va Afrāsīyāb*. 1st ed. Gorgān: Ažīneh.

Moškīn, Hoseyn-bābā. (2007/1386SH). *Moškīn-nāmeḥ*. With the Effort of Torābī and Fath Alī-beygī Dāvūd. 2nd ed. Tehrān: Namāyeš.

Mūsavī Hājī, Reyhāneh and Key-xāyī, Maryam. (2008/1387SH). *Zīgūrāt: Yek Sāze-ye Tamsilī*. Sistan and Baluchistan University Historical Research Journal. No. 2. Pp. 161-178.

Nā-šenās. (1983/1362SH). *Hamzeh-nāmeḥ*. Ed. by Javād Šo'ār. Tehrān: Farzān.

Neyšābūrī, Abū Bakre Atīq. (1996/1375SH). *Qesase Qorāne Majīd (Stories of the Holy Quran)*. With the Effort of Yahyā Mahdavi. 3rd ed. Tehrān: Xārazmī.

Nezāmī Ganjavī. (1984/1363SH). *Sab'e-ye Hakīm Nezāmī*. Ed. by Vahīd Dastgerdī. Tehrān: Elmī.

Piggott, Juliet. (1997/1373SH). *Asātīre Žāpon*. Tr. by Bājlān Farroxī. Tehrān: Asātīr.

Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (1998/1377SH). *Yaštḥā*. With the Effort of Bahrām Farah-vašī. Tehrān: dānešgāh-e Tehrān: University of Tehran.


Qazanfarī, Paīrsā and Karīmī, Mohammad. (2016/1395SH). *Češme Alī-ye Dāmqaṅān va Ellale Taqaddose ān*. *Bagh Nazar magazine*. 13th Year. No. 42. Pp. 57-66.

Qolām-hoseyn-zādeh, Qolām and Zo al-faqārī, Hamīd & Farroxī, Fātemeh. (2010/1389SH). *Sāxtār-šenāsī-ye Bon-māyehā-ye Hamze-nāmeḥ*. *Journal of literary criticism*. 3rd Year. No. 11 & 12. Pp. 205-232.

- Riyāhī-zamīn, Zahrā and Jabbāreh-nāsero, Azīm. (2011/1390SH). *Āmīzeše Ostūre va Hemāse dar Revāyatī Dīgar az Bānū Gošasp-nāmeḥ (az Kūh-mare-ye Sorxī)*. *Literary Journal*. No. 18. Pp. 145-170.
- Sa'īdī. Mostafā and Hāšemī, Ahmad. (2002/1381SH). *Tūmāre Šāh-nāme-ye Ferdowsī*. 1st ed. Tehrān: Xoš-negār.
- Šāygān, Dāryūš. (1992/1371SH). *Bothā-ye Zehnī va Xātere-ye Azalī (Mental Idols and Eternal Memory)*. 2nd ed. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Šarīfīyān, Mohammad and Atūnī, Behrūz. (2011/1390SH). *Kohan Nemūne-ye "Āb" va Kār-karde ān dar Ostūre va Hemāseh*. *Persian language and literature magazine*. 9th Year. No. 3. Pp. 107-130.
- Sedāqat-nežād, Jamšīd. (1996/1375SH). *Tūmāre Kohane Jahān-gīr-nāmeḥ*. Tehrān: Nīmā.
- Sedāqat-nežād, Jamšīd. (1995/1374SH). *Tūmāre Kohane Šāh-nāmeḥ-ye Ferdowsī*. Tehrān: Donyā-ye Ketāb.
- Tarsūsī, Abū Tāher Ebne Hasan. (1995/1374SH). *Dārāb-nāmeḥ*. With the Effort of Zabīho al-llāh Safā. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Tūmāre Naqqālī-ye Šāh-nāmeḥ*. (2012/1391SH). With the Effort of Sajjāde Āyden-lū. Tehrān: Beh-negār.
- Vāhed-dūst, Mahvaš. (1999/1378SH). *Nahādīnehā-ye Asātīrī dar Šāh-nāme-ye Ferdowsī*. Tehrān: Sorūš.
- Xāleqī Motlaq, Jallāl. (1993/1372SH). *Gol-ranjhā-ye Kohan*. With the Effort of Alī Dehbāšī. Tehrān: Markaz.
- Xāleqī Motlaq, Jallāl. (2002/1381SH). *Soxanhā-ye Dīrīneh*. With the Effort of Alī Dehbāšī. Tehrān: Afkār.
- Zarīrī Esfahānī, Abbās. (2017/1396SH). *Šāh-nāme-ye Naqqālān*. Ed. by Jallīl Dūst-xāh. Tehrān: Qoqnūs.
- Zo al-faqārī, Hasan. (2006/1385SH). *Čāhāneh*. *Alzahra University Humanities Quarterly*. 16-17th Year. No. 61 & 62. Pp. 129-155.

واکاوی و تحلیل باورهای اساطیری موجود در داستان‌ها و افسانه‌های

سیستانی

محمد فاطمی‌منش 

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند

چکیده

باورهای اساطیری، مجموعه دیدگاه‌هایی هستند که عمری به درازای تاریخ بشر دارند و سرچشمه بسیاری از آداب و سنت‌هایی که انسان امروزی، تعاملات و روابط خود را با سایرین، براساس آن تنظیم نموده است. این باورهای اساطیری از لحاظ مردم‌شناختی بسیار اهمیت دارند و در بسیاری از عرصه‌های جامعه‌شناختی، هنری و ادبی متجلی شده‌اند؛ لذا می‌توان به راحتی، نشانه‌های آن‌ها را در میان پدیده‌های مختلف انسانی یافت. اصلی‌ترین تجلی‌گاه‌های باورهای اساطیری، افسانه‌ها و داستان‌های بومی و محلی است؛ عناصری که با توجه به ارتباط تنگاتنگی که با اسطوره‌ها دارند، نیازمند توجهی جدی می‌باشند؛ مسئله‌ای که در این پژوهش نیز مورد توجه قرار گرفته و براساس آن نگارنده کوشیده است تا با روش توصیفی - تحلیلی، به واکاوی و تحلیل باورهای اساطیری در داستان‌ها و افسانه‌های سیستانی بپردازد. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که باورهایی همچون اعتقاد به ثنویت و ستیز ناسازها، تقدس و قداست خواب و رؤیا، فره ایزدی، باور به آرمان‌شهر و تقدس استخوان مردگان، از جمله مهم‌ترین معتقدات اساطیری موجود در داستان‌ها و افسانه‌های سیستانی است که خود حاصل پیوند ناگسستنی مردمان سیستان با فرهنگ کهن ایران باستان و همچنین فرهنگ سکایی است.

کلیدواژه: باورهای اساطیری، سیستان، داستان‌ها و افسانه‌ها، نقد اسطوره‌شناختی، سکاها.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۰۴

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۰۳

مقدمه

باورها و اعتقادات اساطیری از جمله اموری هستند که اصل و اساس بسیاری از آداب و سنن و رفتارهای جوامع مختلف بشری، به ویژه جوامع سنتی را تشکیل می‌دهند و به نوعی دارای یک نقش محوری در تنظیم کنش‌ها و نحوه تعاملات اجتماعی^۱ ابنای بشر هستند. این باورها که ریشه در گذشته‌ای بسیار دور دارند، بن‌مایه‌ها و الگوواره‌هایی هستند که سیطره‌ای خاص بر پدیده‌های مختلف مردم‌شناختی و عناصر روانشناختی^۲ انسان‌ها و ادبیات دارند و نمود آن‌ها را به خوبی می‌توان در عرصه‌های گسترده‌ای از زندگی^۳ آدمیان مشاهده کرد؛ به گونه‌ای که می‌توان چنین ادعا کرد که باورها و اعتقادات اساطیری، تأثیر فوق‌العاده‌ای بر شاکله و ساختار هویت‌آفرینی اجتماعات بشری دارد و ارتباط نسل‌های امروز را با گذشته دیرینی که نیاکان آن‌ها در آن زیست داشته‌اند، برقرار می‌سازد و حتی بدون آنکه افراد خود بدان مطلع باشند و به آن اشراف داشته باشند، به صورت ناخودآگاه، تحت تأثیر آن قرار دارند و به تبعیت و پیروی از این باورها و اعتقادات اساطیری مشغول هستند و نمود این باورداشت‌ها، در زندگی آن‌ها به صورت آشکارا، ساری و جاری است.

در این میان، از جمله پدیده‌هایی که از لحاظ مردم‌شناختی در عینیت ساختن باورها و اعتقادات اساطیری بسیار حائز اهمیت است، قصه‌های بومی و محلی است؛ عناصری که با انتقال سینه به سینه از نسلی به نسل دیگر، توانسته است یک محمل مناسب، زنده و پویا برای منتقل کردن باورداشت‌های کهن به جوامع امروزی باشد و به صورت ناخودآگاه، مخاطبان را در بازشناسایی پیوسته هویت اصیل خویش، یاری سازد. گفتنی است در بین داستان‌های بومی و محلی بسیاری که در کشور ما ایران وجود دارد، افسانه‌های سیستانی از جمله مقوله‌هایی هستند که تاکنون شاید کمتر به آن‌ها توجه شده و به نحوی بازتاب‌دهنده بسیاری از معتقدات اساطیری^۴ کهنی هستند که از آن‌ها بسیار غفلت شده است؛ امری که نگارنده را واداشته است تا با تأمل و دقت در داستان‌های عامیانه سیستانی، به بررسی باورها و اعتقادات

اساطیری در آن‌ها اقدام کند و نمود این بن‌مایه‌ها را در این پدیده‌های مردم‌شناختی، مورد تحلیل قرار دهد و نشان دهد که با وجود آنکه دورهٔ حیات اسطوره‌ها به پایان رسیده است؛ اما مظاهر آن‌ها به کمک قصه‌های بومی، در ذهن و زبان مردمان ناحیهٔ سیستان، هنوز پابرجا مانده است و می‌توان آثار و نمود آن‌ها را در ادبیات عامهٔ ساکنان این منطقه به خوبی مشاهده کرد.

اهمیت و ضرورت پژوهش

نگارنده در این جستار به دنبال شناسایی و بررسی دقیق باورهای اساطیری نهفته در داستان‌ها و افسانه‌های سیستانی است تا از این طریق، ارتباط بین باورهای اساطیری و فرهنگ‌های کهن باستانی را مشخص کند و با تمرکز بر قصه‌های اصیل سیستانی، به مثابهٔ حاملان باورها و ارزش‌های فرهنگی سرزمین اسطوره‌ای سیستان، بر اهمیت حفظ و مطالعهٔ فرهنگ‌های بومی و محلی تأکید نماید. ضمناً موضوعاتی از قبیل درک بهتر هویت فرهنگی مردمان سیستان و حفظ و احیای فرهنگ بومی آن‌ها و همچنین توسعهٔ مطالعات فرهنگی در حوزهٔ اسطوره‌شناسی و مردم‌شناسی از جمله مقولاتی است که ضرورت چنین پژوهش‌هایی را ایجاب می‌کند.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی بر آن است تا با مبنا قرار دادن بحث از باورها و معتقدات اساطیری در داستان‌ها و افسانه‌های سیستانی، به پرسش‌های زیر، به صورت مبسوط پاسخ دهد:

۱- افسانه‌ها و داستان‌های سیستانی به صورت عمده، بازتاب دهندهٔ چه نوع باورها و اعتقادات اساطیری‌ای هستند؟

۲- سرچشمه‌های بروز و ظهور باورها و اعتقادات اساطیری موجود در افسانه‌ها و داستان‌های سیستانی، چیست؟

تلاش شده تا با جست‌وجو و غور در ۱۴۴ داستان و افسانه سیستانی و همچنین بررسی موشکافانه و روشمند، باورها و اعتقادات اساطیری موجود در خلال آن‌ها، استخراج شود و با کمک منابع کهن و اصیلی که در اختیار است، تحلیلی جامع و دقیق که مبتنی بر آمار و بسامد می‌باشد، از این باورها و معتقدات اساطیری ارائه شود

پیشینه پژوهش

بررسی‌های منسجم نگارنده برای یافتن پژوهشی مستقل که در آن به طور مستقیم به باورها و معتقدات اساطیری موجود در داستان‌های سیستانی پرداخته شده باشد، نشان می‌دهد که هیچ پیشینه خاصی در این زمینه وجود ندارد و به جز چند کتاب و مقاله که در آن‌ها به باورها و اعتقادات مردم سیستان اشاره شده است، پژوهشی درخور در این زمینه نمی‌توان یافت. از جمله این پژوهش‌ها که ذکر آن‌ها به میان آمد می‌توان به سنگل و سرابندی (۱۳۸۶)، نوروز در نیمروز، افشار سیستانی (۱۳۹۰)، سیستان و بلوچستان‌نامه، گلستانه (۱۳۹۲)، آیین‌ها و باورهای مردم سیستان، سیستانی (۲۰۱۱)، مردم‌شناسی سیستان اشاره کرد که به صورت کلی به بیان آیین‌ها و باورهای مردم سیستان پرداخته‌اند و بیشتر بر جنبه‌های عملی و روزمره این باورها، تمرکز داشته‌اند. پیغمبری و شفیعیان (۱۳۹۷)، در مقاله «پیوند فرّ و جغرافیا در زامیادشت؛ ردّ پای سرزمین مقدس سیستان» و همچنین زارع حسینی و ابهری مارشک (۱۳۹۹)، در مقاله «چهره سیستان در آینه باورها و اساطیر زرتشتی» نیز با پیش کشیدن بحث بازتاب سیمای دینی و اساطیری سرزمین سیستان در متون زرتشتی، به تحلیل پیوستگی جغرافیایی سیستان با اندیشه‌های مذهبی و سیاسی زرتشتی پرداخته‌اند و فقط همین امر را مورد بررسی و تأکید قرار داده‌اند.

رحیمی، سامخانیانی، محمدی و فاطمی‌منش (۱۳۹۹) هم در مقاله «بررسی بن‌مایه‌های اساطیری در افسانه نهنگ بور و شهزاده»، با استفاده از نقد اسطوره‌شناختی، به بررسی و تحلیل بن‌مایه‌های اساطیری در یک داستان کهن سیستانی به نام نهنگ بور و شهزاده می‌پردازند و به غنای اسطوره‌ای داستان‌های سیستانی اشاره می‌کنند. فاطمی‌منش (۱۴۰۲) در مقاله «بررسی و تحلیل آیین‌های سنتی سیستان و چند مضمون اساطیری آن‌ها»، نیز با کنکاش در داستان‌ها و افسانه‌های سیستانی، به شناسایی بازتاب آیین‌های سنتی سیستانی در قصه‌های حوزه فرهنگی سیستان مبادرت می‌ورزد و مدعی می‌شود که این آیین‌ها، تحت تأثیر فرهنگ ایران باستان و همچنین آداب و مناسک زرتشتی و سکایی، در این داستان‌ها نمود پیدا کرده است.

با توجه به آنچه که گفته شد، دو مقاله اخیر را می‌شود به نوعی هم‌راستا با این پژوهش دانست، به این دلیل که در این جستارها به نقش مهم و اساسی ادبیات عامیانه سرزمین سیستان در بازنمایی تاریخ و تمدن ایرانی و همچنین دست‌یابی به مشترکات و پیوندهای فرهنگی و فکری ایرانیان با سایر ملل تأکید شده و آشکار ساختن ریشه‌ها و خاستگاه‌های اساطیری آیین‌ها و سنت‌های کهن بومی سرزمین سیستان، مورد بحث اصلی قرار گرفته است.

بحث اصلی

انواع باورها و اعتقادات اساطیری در داستان‌ها و افسانه‌های سیستانی

پس از ارائه بحث اصلی، انواع باورها و معتقداتی که بیشترین بسامد را در میان داستان‌ها و افسانه‌های سیستانی داشته‌اند، بررسی و تحلیل می‌شود.

باور به ثنویّت و ستیز ناسازها

منشأ این باور و تفکر، اعتقاد به وجود نیروهای نیکی و نیروهای بدی در عالم و نبرد دائمی آنان در طی چندین هزاره است که گاهی با شکست نیروهای اهریمنی، به پیروزی نیروهای اهورایی و آفرینش آفریده‌های مینوی منجر می‌شود و گاهی نیز با غلبه نیروهای اهریمنی، باعث آمیزش نیکی و بدی در جهان و آغاز جهان کنونی می‌گردد که بنابر باورهای زرتشتی، شش هزار سال دوام می‌آورد و تاکنون نیز ادامه دارد. (آموزگار و تفضلی ۱۳۷۰: ۳۸ - ۳۷)

به زبان دیگر، در جهان‌بینی و هستی‌شناسی اساطیر ایرانی، دو بُن خیر و شر یا اصطلاحاً اهورامزدا و اهریمن و یاران آن‌ها، در زمانی نُه یا دوازده هزار ساله، پیوسته در نبرد هستند که در این ادوار پس از برتری موقت هر یک از دو طرف، سرانجام نیروهای نیکی پیروز می‌شوند. در گزارش زروانی از این تقابل که اصیل‌تر از اشارات مزدایی است، این دوران، نه هزار سال طول می‌کشد و سه هزار سال برای کام‌روایی اهورامزدا و چیرگی بر اهریمن در نظر گرفته شده است. در هر صورت، این دوگانه‌انگاری اساطیری در کتب حماسی در قالب نبردهای نمایندگان اهریمن و اهورامزدا به ظهور درآمده و ذهن و زبان ایرانیان را در تمام مراحل فرهنگی و فکری خویش تحت تأثیر خود قرار داده است. (آیدنلو ۱۳۸۵: ۸)

رویاری کیومرث، هوشنگ و تهمورث با دیوان، هم‌وردی فریدون با ضحاک، زورآزمایی پهلوانان نامدار با پتیارگان و اژدهایان، نبردهای دیرپاز در میان ایران و توران و پس از آن، جنگ‌های آیینی در میان ایرانیان و حیونان و سرانجام نبرد رستم و اسفندیار از نمونه‌های ستیز ناسازها در اساطیر ایرانی است که در کتاب سترگی همچون شاهنامه آشکار گردیده است. (کزازی ۱۳۶۶: ۵۱۷) این مشخصه، علاوه بر روایت‌های اساطیری و حماسی، به انحای مختلف و به صورت تقابل اشخاص، افراد، جای‌ها و ارزش‌های متضاد در سراسر روایت‌ها و داستان‌ها عامیانه نیز مجال تجلی

یافته و فرصت بروز و ظهور پیدا کرده است (سرکاراتی ۱۳۷۱: ۸۶)؛ چنان‌که بررسی‌ها بر روی افسانه‌ها و داستان‌های حوزه فرهنگی سیستان نشان می‌دهد که باورهایی؛ همچون ثنویت و یا دوگانگی و تقابل پیوسته اهریمن و اهورا یا خیر و شر، اساس بسیاری از این ماجراها را شکل داده است و شخصیت‌ها و قهرمانان داستان که در اغلب اوقات نماینده اهورا یا خیر هستند، به جدال و مبارزه علیه نیروهای اهریمنی پرداخته‌اند و نیروهای اهریمنی پیوسته خواهان آسیب زدن و ضربه زدن به قهرمانان می‌باشند.

برای نمونه در داستان‌هایی نظیر پهلوان احمد، امیرحمزه و جوسر پهلوان، قهرمانان به عنوان نماینده نیروهای خیر، مجبور هستند تا در جنگ‌ها و نبردهایی طاقت‌فرسا، نیروهای پلید و اهریمنی را از بین ببرند تا از شدت آسیب‌رسانی آن‌ها به جهان اهورایی بکاهند. در این داستان‌ها اژدهایان، غول‌ها، دیوها و همچنین بزلنگی‌ها، نماینده‌های شرور اهریمن هستند که در جلوی راه قهرمان قرار می‌گیرند و به عنوان یک مانع بزرگ، سعی در نابودی او را دارند. (کیخامقدم ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۶ - ۲۲ و ۹۵ - ۶۵) گاهی نیز این انسان‌های پلید هستند که به عنوان نیروی اهریمنی و شیطانی به ستیز و تقابل با قهرمان می‌پردازند؛ مثلاً در داستان محمد میش‌دار و اسب بالدار، بی‌بی سه‌شنبه، نیکی و بدی، برادر دارا و نادار و دو برادر، نامادری خیانت‌کار و بدطینت و دوستان و برادران بی‌رحم و بی‌شفقت، کسانی هستند که قهرمان را در چالشی سخت قرار می‌دهند و او را مجبور به کنش‌های متهورانه در مقابل خود می‌نمایند؛ کنش‌هایی که با یاری و مدد نیروهای معنوی، صورت می‌گیرد و زمینه را برای شکست نیروهای شرور و نقشه‌های مزورانه و شیطانی آن‌ها فراهم می‌کند. (کیخامقدم ۱۳۸۵، ج ۲: ۵۶ - ۸، کیخامقدم ۱۳۹۶، ج ۴: ۱۴۴ - ۱۳۲، سیستانی ۲۰۱۱، ۲۸۰ - ۲۷۱، عمرانی ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۳۴ - ۱۹۲، خمر و حسین‌آبادی ۱۳۹۲: ۴۴ - ۳۸)

گفتنی است در بسیاری از این تقابل‌ها که بین دو نیروی خیر و شر حادث می‌شود،

پیوسته خیر است که پیروز است؛ اما در داستان‌هایی مانند بدک و پیرزن کاردان و نوۀ مگار مشاهده می‌کنیم که در تضاد با دیگر داستان‌ها، این نیروی فریبکار، حيله‌گر و نماد شرارت است که بر همه پیروز شده و با زیرکی توانسته است ضمن کنار زدن دیگران، قدرت، ثروت و اموال بسیاری را به دست بیاورد (کیخامقدم ۱۳۸۵، ج ۲: ۸۰ - ۵۶، خمر و حسین‌آبادی ۱۳۹۲: ۳۲ - ۲۴)؛ موضوعی که نشان می‌دهد با آمیزش نیکی و بدی در جهان در این شش هزارۀ زرتشتی، تقابل آن‌ها با یکدیگر، با نوعی توازن همراه است و پیروزی و شکست برای هیچ کدام از این دو نیرو، قطعی و همیشگی نیست.

باور به تقدّس و قداست خواب و رؤیا

نیروی خواب و معنویتی که در آن وجود دارد، نزد بشر ابتدایی مقدّس بود. او آنچه را که می‌جست، از این طریق به تحقّق می‌رساند و خواب را عامل نیرومندی در طرح آرزوها و اندیشه‌های خویش می‌دانست. در واقع اقوام ابتدایی، حقایق را از درون خواب‌ها کشف می‌کردند و خواب برای آن‌ها همچون دریچه‌ای بود که از درون آن می‌توان به حقایق واقعی دسترسی یافت. (مختاری ۱۳۶۹: ۹۸ - ۹۷) حتی در برخی از فرهنگ‌های باستانی این عقیده وجود داشت که خدایان عاملی هستند که خواب‌های راستین را برای پیش‌بینی آینده و رازآگاهی از آن، بر قلب پاره‌ای از انسان‌های نهان‌بین الهام می‌نمایند و آن‌ها را به مخزنی از حقایق مبدّل می‌سازند. (کزازی ۱۳۷۶: ۹۷) در آیین زرتشتی که از آیین‌های کهن بشری است نیز خواب پدیده‌ای است که آینده را آشکار می‌سازد و به خداوند بزرگ؛ اهورامزدا تعلق دارد و در آن انسان، به یکی شدن با جهان روشنایی و حقیقی دست می‌یابد و به کشف و شهود می‌رسد. (مختاری ۱۳۶۹: ۹۷)

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - واکاوی و تحلیل باورهای اساطیری موجود در.../۱۲۳

در حقیقت، با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان چنین استنباط کرد که خواب، به عنوان یک عنصری معنوی، اندیشه‌ها، افکار و آگاهی‌های آدمی که به فراموشی سپرده شده و در لایه‌های ژرف و تودرتوی ناخودآگاه پنهان گردیده است را دوباره بیدار می‌کند و از ناخودآگاه به خودآگاه انتقال می‌دهد و موجبات همبستگی آگاهی و ناآگاهی را ایجاد می‌نماید و موقعیت‌های تازه و نگرش‌های هوشیارانه و خردمندانه جدیدی را وارد ذهن انسان می‌کند و این‌گونه با اندیشه و دانایی ارتباط و پیوندی نزدیک می‌یابد (موسوی و خسروی ۱۳۸۹: ۲۶۴ - ۲۶۱)؛ چنان‌که در شاهنامه نیز همین نقش را ایفاء می‌کند و فردوسی علاوه بر اینکه بسیاری از خواب‌ها و رؤیاهای هشدارگونه را با وحی الهی یکسان می‌پندارد، به بهانه رؤیا، توجه خوانندگان را به این نکته جلب می‌کند که وقتی همه حواس‌های ظاهری آدم از کار می‌افتد و او به خواب می‌رود، حواس باطنی انسان به کار می‌افتد و بیداری راستین بر او رخ می‌نماید و پلی به جهان غیب و عوالم پنهانی برای انسان گشوده می‌شود که به یاری آن می‌تواند رازهای درونی و پنهانی را دریابد و به آگاهی و بینشی نو و تازه نسبت به امور برسد. (سرامی ۱۳۷۹: ۹۸۰ - ۹۷۹)

خواب شاهانی همچون کی‌قباد، کی‌خسرو و گشتاسب که در آن‌ها پادشاهی به آن‌ها نوید داده می‌شود و همچنین خواب پهلوانانی چون پیران، سام و گودرز که در آن‌ها تولد و حضور انسان‌های نیک و فرهمند مژده داده می‌شود (رضایی ۱۳۹۴: ۱۰۳ - ۱۰۲)، از جمله مواردی هستند که نشان‌دهنده تقدس و اهمیت بسیار خواب در روایات حماسی ایران است. خواب افراسیاب، از جمله نمونه خواب‌های مهمی است که در آن جنگ‌افروزی گرسیوز، کشته شدن سیاوش و کین‌خواهی کی‌خسرو و کشته شدن افراسیاب پیش‌بینی می‌شود:

چنین گفت پر مایه افراسیاب	که هرگز کسی این نبیند به خواب
چنان چون شب تیره من دیده‌ام	ز پیر و جوان نیز نشیده‌ام
بیابان پر از مار دیدم به خواب	جهان پر ز گرد آسمان پُر عقاب...

سراپردهٔ من زده بر کران به گردش، سپاهی ز گندوران
 یکی باد برخاستی پُر ز گرد درفش مرا سر نگونسار کرد
 برفتی ز هر سو یکی جوی خون سراپرده و خیمه گشتی نگون...
 سپاهی از ایران چو بادِ دمان چه نیزه به دست و چه تیر و کمان...
 بر تخت من تاختندی سوار سیه‌پوش و نیزه‌وران، صد هزار
 برانگیختندی ز جای نشست مرا تاختندی همی بسته دست
 (فردوسی ۱۳۶۹ ج ۲: ۲۵۰-۲۴۹)

همچنین زمانی که بهمن سیستان را به کین‌خواهی از اسفندیار، به محاصره درمی‌آورد و مردمان آنجا را به تنگنا، قحطی و گرسنگی می‌کشاند، زال خوابی می‌بیند و در آن تحت راهنمایی گرشاسب، موفق می‌شود، راه‌هایی مردم سیستان را دریابد:

سحرگه به خواب اندر آمد سرش یکی مرد را دید کامد برش
 تو گفتی همه خانه بالای اوست سپهر برین، سر به سر جای اوست
 چنین گفت مر زال را کای پسر ز بهر خورش، درد چندین مخور
 نیای توام، گرد گرشاسب‌نام ز بهر تو خنجر کشیده‌است سام
 درین پیش جایست کاخ بلند به بالاش بر شصت یازی کمند
 تبرخواه و بیل و سرش باز کن سپه را از آن دادن آغاز کن
 گرانمایه دستان، درآمد ز خواب ز شادی گرفته روانش شتاب...
 بفرمود پس تا به بیل و تبر مر آن کاخ را باز کردند سر
 یکی خانه از چرخ بگذاشته پر از دانهٔ گندم انباشته
 یکی تخته‌ای از سرش لاژورد نبشته که این کاخ گرشاسب کرد
 (ایران‌شاه‌ابن ابی‌الخیر ۱۳۷۰: ۲۹۸)

در داستان‌های سیستانی نیز نظیر آنچه در کتبی همچون شاهنامه و بهمن‌نامه دیده شد، خواب از جایگاه والایی برخوردار است و به نوعی، پلی برای عالم غیب به حساب می‌آید و ارزش و اهمیت ویژه‌ای دارد، برای مثال، در داستان شاهزادگان، آن‌ها از طریق خواب متوجه می‌شوند، کشورشان در خطر است و هر لحظه امکان فتح سرزمین آن‌ها به دست دشمنان وجود دارد، پس با توجه به همین موضوع، با

لشکری بزرگ به جنگ آنها رفتند و خطری را که کشور آنها را تهدید می‌کرد، از بین بردند. (کیخماقدم ۱۳۹۶ ج ۵: ۱۴۷) در داستان شاهزاده زرنج نیز، شاهزاده در خواب خود، همسر آینده خود و نشانی و مأوای او را می‌یابد و پس از آن برای به دست آوردن وی، راهی سفر می‌شود. (همان: ۱۳۲) در داستان سعد و سعید هم، قهرمان داستان دو بلبل را می‌بیند که راه گذشتن از دریا را به وی آموزش می‌دهند و به او نشانی درخت سحرآمیز را بازگو می‌کنند؛ الهاماتی که باعث می‌شود تا او با توجه به آنها، همسر خیانت‌کار خود را بیابد و او را به سختی مورد مجازات قرار دهد. (همان: ۱۲۲ - ۱۲۱)

باور به فره ایزدی

کلمه فره در لغت به معنای شأن، شکوه، برازندگی، زیندگی و شکوهنده است و مشتقات آن فرهی، فراهت، فرهمند، فرهومند و فروهیده است که در ادبیات فارسی استعمال می‌گردد. (پورداوود ۱۳۴۷، ج ۲: ۳۱۰) فره در اصطلاح اوستایی، حقیقتی الهی و کیفیتی معنوی است که چون برای کسی حاصل شود، او را به شکوه، جلال و مرحله تقدس و عظمت معنوی می‌رساند و صاحب قدرت و نبوغ و خرمی و سعادت می‌نماید. در *اوستا* از دو گونه فره سخن رفته است: نخست فره ایرانی که قدرت و شکوه و به ویژه نیروی فوق‌العاده‌ای است که ایران زمین را همواره در برابر دشمنان و غیرایرانیان نگاهبانی می‌کند و از پرتو این فره، سرزمین ایرانشهر همواره مستقل و نیرومند بود و دشمنان نمی‌توانستند بر آن چیره شوند و این فره بخشنده نعمت، ثروت و ستور و احشام به ایران زمین بود. (یاحقی ۱۳۸۶: ۶۰۸) دیگر فره، فره کیانی بود که موجب پادشاهی و کامیابی سران و بزرگان کشور می‌گردید و بر چهره ایزدان، پادشاهان، موبدان، پارسایان و پهلوانان می‌تابید. (ثروتیان ۱۳۵۰: ۵ - ۴)

این نوع فرّه که بنابر مندرجات کیان‌یشت، نیرویی معنوی، قابل ستایش و تقدیس و جزء لایتجزای وجود اهورامزدا به شمار می‌آمد، آفرینش را در کمال زیبایی پدید می‌آورد و عظمت و بزرگی را به همراه دارد (یاحقی ۱۳۸۶: ۶۰۸) و دارندگان آن می‌توانند به کارهایی بپردازند که دیگران از انجام آنها ناتوان هستند. این نوع فرّه در همه جا محسوس است و از کارها، قیافه، نگاه، قدرت، نیرو و زیبایی افراد قابل شناسایی است و از طریق تخمه، نژاد و گوهر از پدر به فرزند می‌رسد و پشت بر پشت بر اخلاف وی می‌تابد و منتقل می‌شود. (ثروتیان ۱۳۵۰: ۱۸)

سرچشمه فرّه ایزدی در اساطیر ایرانی، به کیومرث و پس از آن به هوشنگ نخستین شهریار پیشدادی می‌رسد و بعدها پشت به پشت به جمشید انتقال می‌یابد و پس از سرکشی و تکبر او در مقابل خداوند و اسیر و ساوس اهریمنی شدن، فرّه از وی دور می‌شود و پس از دوره‌ای فترت، به کی قباد نخستین پادشاه کیانی می‌رسد و پس از مدت زمانی در چهره کیخسرو نمایان می‌گردد که درخشان‌ترین چهره مویّد به تأیید الهی و فرّه ایزدی محسوب می‌شود و به واسطه قدرت فرّه، به شخصی شکست‌ناپذیر مبدّل می‌شود که می‌تواند افراسیاب را از بین ببرد. (مرتضوی ۱۳۶۹: ۱۳۴ - ۱۳۳)

باور به فرّه ایزدی و نقش آن در حمایت از شاهان که از اندیشه‌های کهن و باستانی ایرانیان است در داستان‌ها و افسانه‌های سیستانی نیز بازتاب یافته و در چند داستان همانند امیرحمزه پهلوان و شاهزاده ابراهیم، به این باور اشاره شده است. برای مثال در داستان شاهزاده ابراهیم، زمانی که قهرمان قصه، برای به کارگیری در لشکر شاهی به کاخ شاهنشاه می‌رود، به علت، جذّابیت و فرّه کیانی‌ای که در چهره او نمایان بود، مورد توجه سرهنگ‌های لشکر ملک جلال‌الدین قرار می‌گیرد و به کار گرفته می‌شود و پس از چندی، به عنوان سپه‌سالار لشکر منصوب می‌شود و مورد اطمینان ملک واقع می‌شود. بعد از گذشتن ایامی نیز، به واسطه افشاگری مادر ابراهیم، مشخص می‌شود، وی نوه ملک جلال‌الدین بوده و تابیدن فرّه کیانی از چهره وی، به خاطر

منسوب بودن او به خاندان سلطنت بوده است. پس از افشای این ماجرا، ملک جلال‌الدین، شاهزاده ابراهیم را به عنوان پادشاه سرزمین سرابان معرفی می‌کند و خود از حکومت کناره می‌گیرد و زمام امور را به نوه‌اش می‌سپارد. (شیخ‌نژاد ۱۳۹۱: ۹۵ - ۹۳)

بنابر آنچه در فقرات زامیادیشتم آمده است، فرّه زمانی که از جمشید به خاطر سبکسری‌اش، دور می‌شود، در قالب مرغی شبیه به باز یا شاهین که در نزد ایرانیان مرغی خوش‌یمن و نیرومند شمرده می‌شده است، از وی جدا می‌شود و این‌گونه موجبات هلاک و نابودی او را فراهم می‌آورد و به شاهان دیگر می‌رسد (پورداوود ۱۳۴۷، ج ۲: ۳۱۹ - ۳۱۷)؛ اسطوره‌ای که باعث می‌شود تا این پرنده در داستان‌های عامیانه نیز، به عنوان پرنده‌ای سلطنت‌بخش و نماد فرّه ایزدی معرفی گردد که بر شانه هر کس که بنشیند، شایستگی مقام شاهی را دارد؛ چنان‌که در قصه سیستانی سعد و سعید، این موضوع مشاهده می‌شود. در این داستان، طبق رسمی کهن، مردمان یک سرزمین باستانی، با مرگ پادشاه سرزمینشان، بازی خجسته را رها می‌کنند تا به عنوان فرّه کیانی بر شانه پادشاه بعدی بنشینند و اداره امورات کشور را بر عهده بگیرد و شکوه، جلال، قداست و عظمت معنوی را دوباره به جهان مادی آن‌ها ببخشد. از قضا این باز بر شانه سعید می‌نشیند و از این طریق، سعید به مقام شاهی و سلطنت می‌رسد و به قدرت و ثروت بسیاری دست می‌یابد. (کیخامقدم ۱۳۹۶، ج ۵: ۱۲۴ - ۱۲۳)

در داستان تحفه بغداد نیز این ماجرا به نحوی دیگر، بازتاب می‌یابد. الیاس زرگر و تحفه بغداد که همراه با یکدیگر، از شهر زرنج گریخته‌اند، پس از ماجراهای بسیاری که برای آن‌ها اتفاق می‌افتد، بر اثر حیلۀ شخصی به نام تیمور از همدیگر جدا می‌شوند و الیاس ناچار می‌شود تا شهر به شهر به جستجوی معشوقه‌اش، تحفه بغداد بپردازد؛ جستجویی که منجر می‌شود تا الیاس به شهر دابارتسا وارد شود. به محض وارد شدن الیاس به شهر دابارتسا، باز شاهی بر روی شانه او می‌نشیند و بنابر رسمی کهن که در آن سرزمین وجود دارد، از سوی سواران شاهی، به عنوان پادشاه آن ناحیه معرفی

می‌شود؛ امری که با مخالفت بسیار مردمان شهر روبرو می‌شود و تا سه مرتبه تکرار می‌شود تا همه یقین پیدا کنند که او شایسته مقام شاهی است و لیاقت تصاحب تاج کیانی را دارا است. (شیخ‌نژاد ۱۳۹۱: ۱۰۷ - ۱۰۶)

باور به آرمان‌شهر

یکی از کهن‌الگوها و بن‌مایه‌های اصلی تفکر بشر، باور به آرمان‌شهر است. یونگ، آرمان‌شهر را از نمادهای تمامیت و آرزوی بازگشت به بهشت را مرتبط به کشش غریزی خودآگاه به سوی وحدت با ناخودآگاه می‌داند؛ فرآیندی که او آن به فردیت تعبیر می‌کند. او داستان بهشت و حضرت آدم را، نمادی از تولد خودآگاهی یا تولد خویشتن و من و درخت ممنوعه یا درخت معرفت را، تصویری از فردیت می‌داند؛ فردیتی که در آن خودآگاه و ناخودآگاه، به هم‌پوشانی می‌رسند و نتیجه این فرآیند، احساس کمال و خداگونگی است، احساسی که انسان آن را از دست رفته و مربوط به زمان ازلی می‌داند و نسبت به از دست دادنش احساس گناه و غربت می‌کند و در آرزوی بازگشت به آن است. (قائمی ۱۳۹۵: ۱۳۷) و رجمکرد، سیاوشگرد، کنگ‌دژ، کاخ مهر و کاخ آناهید از جمله آرمان‌شهرهایی هستند که در اساطیر ایرانی از آنها یاد شده است. (جعفری دهقی ۱۳۹۰: ۱۱)

در این آرمان‌شهرهای ایرانی، به یاری اهورامزدا و الطاف او، پیوسته روشنایی وجود دارد و آبراهه‌ها همیشه جاری است و مرغزارها سبز و خرم هستند و در آنها خوردنی‌هایی از میان نرفتنی، خانه‌هایی بلند و ایوان‌دار، حیواناتی نیکو و گیاهانی بلند و خوشبو وجود دارند. در این مکان‌ها جایی برای بیماران و موجودات ناقص نیست و در آنها بی‌مرگی، بی‌پیری و بی‌پتیارگی وجود دارد و برای اهریمن و موجودات پلید جایی نیست. (اوستا ۱۳۸۵، ج ۲: ۶۷۴ - ۶۶۶) مردمان آن‌ها، پرهیزکار و

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - واکاوی و تحلیل باورهای اساطیری موجود در.../۱۲۹

دین‌دار هستند و یاقوت، زر، سیم و دیگر گوهرها و نعمت‌ها در این شهرها بسیار فراوان است و آفتی به آن‌ها راه ندارد و در بلندترین و مرتفع‌ترین مکان‌ها قرار دارند (روایت پهلوی ۱۳۶۷: ۶۵ - ۶۴) و مانند کنگ‌دژ که توصیف آن در شاهنامه آمده است، هیچ دشمنی نمی‌تواند به آن‌ها نفوذ نماید و سراسر از باغ‌ها، کاخ‌ها، گلستان‌ها و شکارگاه‌های بسیار تشکیل شده‌اند. (فردوسی ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۰۹)

در این شهرهای آرمانی، نطفه زیباترین زنان و مردان وجود داشت و مردمان گوژپشت، خمیده قامت، پیس و دیوانه در آن‌ها یافت نمی‌شدند و شهرها، غرق در نور و روشنایی بودند و خورشید، ماه و ستارگان تنها سالی یک‌بار غروب می‌کردند و سرود و نیایش مذهبی در فضای آن‌ها طنین‌انداز بود. (اصیل ۱۳۷۱: ۵۴ و ۴۸) علاوه بر این، آرمان‌شهرها عمدتاً به وسیله پادشاهان و فرمانروایان بزرگ و پاک بنا می‌شد؛ مانند ورجمکرد و کنگ‌دژ که به دست جمشید و کیخسرو ایجاد شده بود؛ ولی در برخی از متون نیز ساخت این آرمان‌شهرها به پهلوانان اساطیری منسوب می‌گردید؛ همچون شهر زرین که بنابر روایت *گرشاسب‌نامه* و *برزنامه*، به دست گرشاسب بنا گردید. (قائمی ۱۳۹۵: ۱۴۰)

در داستان‌های سیستانی نیز، تحت تأثیر متون باستانی، نمونه‌هایی از این شهرهای آرمانی را می‌توان مشاهده کرد؛ شهرهای سابور، بُست و زرنج، از جمله این آرمان‌شهرها هستند که زیر نظر پادشاهان عادل و دادگر اداره می‌شدند. شهرهایی زیبا، با آس‌بادهای سر به فلک کشیده، باغات سرسبز انگور، نزارهای باشکوه و کاخ‌ها عظیم و بزرگ که در کناره دریاچه هامون قرار داشتند و مردم در آنجا با آرامش و آسایش و خوبی و خوشی زندگی می‌کردند و هیچ‌گونه ظلم و ستمی در آنجا وجود نداشت و برتاییده نمی‌شد. کرانشان چون کاشغر و میانشان چون فرخار بود و باغبانان و دهقانان آنجا را آراسته و پیراسته می‌داشتند و یادآور کنگ‌دژ و ورجمکرد بودند.

برای نمونه در داستان برادر قهرمان، پادشاه سرزمین هندوسیت که فردی نامی، مقتدر و عادل بود، با بنا کردن شهر سابور، توانست یک آرمان‌شهر بزرگ و زیبا را در کنار دریایی وسیع پدید آورد و با ایجاد کاخی عظیم و بلند در مجاورت آن، بر تمام دریا، باغات و نزارهای اطرافش تسلط یابد و سرزمینی خرم و ایمن برای مردمانش پدید بیاورد (شیخ‌نژاد ۱۳۹۱: ۴۶)؛ امری که نمونه آن را می‌توان در توصیف شهر بُست نیز ملاحظه کرد. بنابر آنچه که در داستان شهزاده بُست آمده است، بُست دارای باغ‌های آراسته و کاخ‌های پیراسته بود و امیری در آن پادشاهی می‌کرد که کهنتر و مهتر بدو شاد بودند. مردم جز هوای دل او را نمی‌جستند و او جز دل مردم، کشوری نمی‌شناخت که شایسته حکمرانی بر آن باشد. در این آرمان‌شهر، کینه از دل‌ها بیرون و کشور به محبت و مهر، افسون شده بود. باغبانان به یاد پادشاه گل می‌کاشتند و دهقانان بدو نیایش می‌کردند. او بهشتی پدید آورده بود که جای آرام و کام بود و دشمنی وجود نداشت که در شهر، بخل و حسد بورزد و هیچ فقیری در آنجا یافت نمی‌شد. (سیستانی ۲۰۱۱: ۲۵۵)

اعتقاد به تقدس استخوان مردگان

اعتقاد به قداست استخوان مردگان از جمله دیگر باورهایی است که در داستان‌های سیستانی وجود دارد و بر طبق آن استخوان‌های شخص مرده، جمع‌آوری و ضمن قرار گرفتن در کدو و مهر و موم کردن آن، در تنور مورد نگهداری و تقدیس قرار می‌گیرد؛ (کیخامقدم ۱۳۹۶، ج ۴: ۳۶ - ۳۵) امری که احتمالاً از سنت‌های زرتشتی تأثیر گرفته و براساس آن شکل گرفته است. در واقع بنابر آنچه در آیین مزدیسنا آمده است، زرتشتیان جسد مردگان را جایگاه دیوان و آلوده به پلیدی آن‌ها می‌دانند؛ زیرا مرگ

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - واکاوی و تحلیل باورهای اساطیری موجود در.../۱۳۱

را پیروزی اهریمن بر می‌شمارند و به همین خاطر جایز نمی‌دانند، چنین آلودگی‌ای در بطن زمین؛ یعنی مادر همهٔ زندگان و یا در میان آتش که فرزند اهورامزدا است، قرار گیرد و آن‌ها را آلوده سازد. به همین خاطر زرتشتیان مردگان خویش را در دخمه قرار می‌دهند. بالای دخمه کاملاً باز است و در وسط دخمه چاه بزرگ و عمیقی به نام ستودان یا استخوان‌دان وجود دارد که مرده‌کش‌ها زمانی که گوشت تن مرده فرو می‌ریزد، استخوان‌های مردگان را در آن ستودان قرار می‌دهند. (رضایی ۱۳۸۲: ۱۳۲)

سپس بعد از زمان معینی، استخوان‌ها یا اسکلت‌ها را از دخمه بیرون می‌آورند و در جایی که از دسترس حیوانات محفوظ است و باران و آفتاب نمی‌بارد، قرار می‌دهند و در آنجا، بنابر شأن مردگان و مقام یا استطاعت بازماندگان، استخوان‌ها را در پوشش‌هایی گران‌بها، بر برج‌های کوچکی می‌نهند و به تکریم آن‌ها می‌پردازند و بر خورد مناسبی با آن‌ها دارند. (رضی ۱۳۷۰: ۶۹۰ - ۶۸۹)

برخی این نوع برخورد زرتشتیان با استخوان مردگان‌شان را، ناشی از ترس تصاحب استخوان‌های آن‌ها توسط دیوان و شیاطین دانسته‌اند و آن را این‌گونه تفسیر کرده‌اند: بنابر دوگانه‌گرایی در دین زرتشتی، آسمان قلمرو اهورامزدا و در سیطرهٔ اوست، اما جهان زیر زمین که تیره و تاریک است، به اهریمن تعلق دارد؛ لذا با عنایت به این باور، در صورتی که استخوان‌های شخص زرتشتی در زمین دفن شود؛ در واقع کالبد محترم او در اختیار دیوان و شیاطین گذاشته شده است، در حالی که زمانی که در دخمه و یا خمره نگهداری شود، توسط اهورامزدا محافظت خواهد شد و استخوان‌هایش از گزند و دستبرد دیوان، در امان خواهد ماند. (راشد محصل و خسروی جاوید ۱۳۸۸: ۹۵ - ۹۴)

البته سکاها که از باشندگان کهن سیستان به حساب می‌آیند نیز مردگان خویش و قبور و استخوان‌های آن‌ها را بسیار تکریم می‌کردند و در حفظ و نگهداری مقابر درگذشتگان خویش، بسیار حساس بودند؛ چنان‌که هرودوت در تاریخ خود، به این

قداست اشاره می‌کند و در خلال شرح جنگ بین سکاها و لشکریان داریوش، پیام فرمانروای سکاها به داریوش را نقل می‌کند که در آن این پادشاه، داریوش را از آسیب زدن به مقابر سکایی بر حذر می‌دارد و او را تهدید می‌کند که در صورتی که کوچکترین آسیبی به مقابر بزند، با حمله سرسختانه سکاها به لشکریان ایران مواجه خواهد شد. (هرودوت ۱۳۸۹، ج ۱: ۵۰۳) چنین به نظر می‌رسد که حساسیت سکاها نسبت به گورهای نیاکان‌شان، نشان از نوعی پرستش ارواح گذشتگان در میان آنان باشد. (راشد‌محصل و خسروی جاوید ۱۳۸۸: ۹۷) در واقع سکاها به جای پرستشگاه‌ها و زیارتگاه‌های خود، به گورهای مردگان‌شان احترام فراوان می‌گذاشتند و در این امر به چینیان شباهت داشتند که حاضر بودند، جان‌شان را برای حفظ این گورها نثار کنند. (رایس ۱۳۷۰: ۸۲)

بنابر شواهد باستان‌شناسی، سکاها که در مناطق آلتایی و استپ‌های جنوب روسیه زندگی می‌کردند، برای دفن مردگان خود از چندین روش؛ مانند رها کردن مردگان در طبیعت و در دسترس قرار دادن کالبد ایشان در نزد حیوانات وحشی، قرار دادن جنازه در بالای درختان جنگلی و مومیایی کردن و دفن آن‌ها استفاده می‌کردند که در همه این روش‌های مذکور، استخوان پاک مردگان سالم می‌ماند. آن‌ها معتقد بودند تا هنگامی که جسد، گوشت و رگ و پی دارد، موجب هراس در میان زندگان است و غیرقابل لمس می‌باشد؛ اما زمانی که از او تنها یک اسکلت باقی بماند، آن‌گاه می‌توان آن را لمس و دفن کرد و در این حالت مرده به یک نیای مقدس و قابل احترام و تکریم مبدل شده است. (راشد‌محصل و خسروی جاوید ۱۳۸۸: ۹۶ و ۹۲)

به احتمال زیاد تأثیر باورهای زرتشتی و از سوی دیگر سکایی باعث شده است تا در داستان‌هایی نظیر کلکه کدو، این‌گونه استخوان مردگان مورد تقدس قرار گیرد و به آن‌ها احترام گزارده شود.

باور به بی بی تندوری

از جمله باورهای دیگری که در داستان‌های سیستانی وجود دارد، باور به بی بی تندوری یا تنوری است. در سیستان بالاترین لقبی که به زنان می‌دهند، کلمه بی بی است. سیستانی‌ها در مورد زنان والامقام، سید، خانم‌های بزرگان قوم و مادر بزرگان گیس سفید از کلمه بی بی استفاده می‌کنند (سندگل و سرابندی ۱۳۸۶: ۱۳۱ - ۱۳۰) و برای آن‌ها حرمت و احترام ویژه‌ای قائل هستند و آنان را بسیار تکریم می‌نمایند. از جمله این زنان که در باورهای مردم سیستان از شأن و منزلت بالایی برخوردار است، بی بی تندوری است که بنابر اعتقاد سیستانیان، آتش تنور و اجاق به واسطه او گرما و حرارت دارد و پخت و پز در منزل و وجود برکت در آن، به واسطه این بی بی صورت می‌گیرد و توهین به آتش و خوار شماردن آن، به نوعی بی حرمتی به بی بی تندوری است. (عمرانی ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۳۸ و رئیس‌الذاکرین ۱۳۷۰: ۱۹)

بی بی تندوری حتی حاجت‌بخش و شفادهنده بیماران نیز بوده است و مردمان نذوراتی را نیز برای این بی بی اختصاص داده بودند. در واقع زنان نیازمند و صاحب حاجت قدیمی سیستان، به خصوص هنگام درخواست شفای بیمارانشان، طنابی به گردن می‌آویختند و بعد با التماس و التجا به دور تنور خاموش می‌چرخیدند و چنین دعا می‌کردند که یا بی بی تندوری حاجت مرا روا کن. گاهی نیز ضمن التماس و دعا اطراف تنور را جارو می‌زدند و هنگامی که آرزو و خواسته آنان برآورده می‌شد، داخل همان تنور نان می‌پختند و به شکل خیرات بین فقیران و مستمندان و یا همسایگان تقسیم می‌کردند. (همان: ۲۱)

علاوه بر این موارد، از میان ۳۷ زیارت‌گاه سیستان، ۱۴ زیارت‌گاه آن دارای تنور است که از جمله این زیارت‌گاه‌ها می‌توان به زیارت‌گاه بی بی دوست، دوازده امام واصلان و شاه اسماعیل اشاره کرد. خراب کردن این تنورها به علت مرتبط کردن با بی بی تندوری، گناهی بزرگ است و اصلاً جایز نیست و در صورت ضرورت، قبل

از تخریب، باید خون مرغ یا خروسی به عنوان قربانی در پای آن ریخته شود تا این خطای بزرگ، مورد عفو و بخشش بی‌بی تندوری قرار گیرد. (شهرکی فرخنده و موسوی‌حاجی ۱۳۹۷: ۷۰)

بی‌بی تندوری و قداست و حاجت‌بخشی آن و همچنین ارتباط آن با آتش، تنور و اجاق خانه، به نوعی او را به هستیا^۱ یا تابیتی^۲ شبیه می‌سازد. هستیا یا تابیتی خداوندگار بزرگ سکاها و ملکه آن‌ها محسوب می‌شد (هرودوت ۱۳۸۹، ج ۱: ۵۰۳) و الهه یا رب‌النوع آتشگاه یا اجاق خانه به شمار می‌آمد و بر طبق اساطیر، خدایان و انسان‌ها ضیافت‌های خود را مرهون وجود او بودند و طواف اعضای جدید خانواده به دور آتشگاه یا اجاق، به احترام او صورت می‌گرفت (همیلتون ۱۳۷۶: ۴۴) و آتشگاه یا اجاق خانگی که مقرر هستیا به شمار می‌رفت، مرکز مذهبی و قبله حاجات هر خانه و منزلی بود. (گریمال ۱۳۹۳: ۴۲۱)

سکاهای باستانی بزرگترین مراسم دینی خود را درباره این الهه انجام می‌دادند و تنها همین الهه در آثار هنری آن‌ها دیده می‌شود که در مراسمی مانند سوگند خوردن افراد یا تدفین رؤسای بزرگ قبایل شرکت می‌جوید. هستیا یا تابیتی علاوه بر اینکه نماد مادرسالاری در بین سکاها بود، مظهر باروری و برکت نیز در بین آن‌ها به شمار می‌رفت و سکاها او را نگهبان سیاسی خود می‌دانستند. (رایس ۱۳۷۰: ۸۱)

احتمالاً بی‌بی تندوری و تقدس ویژه آن در بین سیستانیان، تحت تأثیر باورهای کهن سکایی در مورد هستیا قرار گرفته است و خاطره این ایزدبانو، به شکل بی‌بی تندوری در ناخودآگاه جمعی سیستانیان ثبت و ضبط گشته و در برخی داستان‌های عامیانه آن‌ها؛ مانند داستان تخم مرغ به کلاه، مسکه به نیفه، بازتاب یافته است، داستانی که در آن پیرزن با این تصور که پیرمرد به دیگدان توهین کرده است، او را مورد اهانت قرار می‌دهد و روسپاه می‌خواند و امیدوار است، خداوندگار و صاحب

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - واکاوی و تحلیل باورهای اساطیری موجود در.../۱۳۵

اصلی دیگدان و تنور؛ یعنی بی‌بی تندوری مقدس، وی را شرمسار و حقیر بنماید و به سزای عمل زشتش برساند تا دیگر به خود این جسارت را ندهد که به محضر بی‌بی توهین روا بدارد و او را مورد بی‌احترامی قرار دهد. (عمرانی ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۳۸)

باور به بی‌بی نوروز: از بی‌بی‌های دیگری که در سیستان بسیار مورد احترام است و در داستان‌های سیستانی نیز باور به آن نمود پیدا کرده است، اعتقاد به بی‌بی نوروز است. بنابر افسانه‌ها و باورهای کهن مردمان سیستان، بی‌بی نوروز یا بی‌بی گل‌آفروز، بانویی است که با آمدن خود، رخوت و سستی را از زمین دور می‌کند و سرسبزی و نشاط را دوباره به آن باز می‌گرداند و برکت و رزق و روزی را به مردمان می‌بخشد. بی‌بی، نویدبخش بهار است و فصل زمستان با حضور او به پایان می‌رسد و جهان دوباره جوان می‌شود. سیستانیان یک روز قبل از نوروز را روز علفه^۱ می‌نامند و در این روز به گرامی داشت بی‌بی نوروز می‌پردازند. آن‌ها به واسطه این روز، خانه‌هایشان را تمیز و پاکیزه می‌کنند، لباس نو می‌پوشند، نان و کلوچه تازه می‌پزند، سیاهی‌ها را از خانه خود دور می‌سازند و بر دست‌هایشان حنا می‌بندند. بی‌بی در روز علفه، با خاموش شدن آخرین تنور، به خانه‌اش می‌رود و فردا وقتی می‌آید با پیکری تمیز و آراسته، به ابر دستور باریدن می‌دهد. وقتی در شب‌های عید و روزهای قبل از آن باران ببارد، حتی یک نم‌نم، می‌گویند بی‌بی نوروز سرش را می‌شوید. (سندگل و سرابندی ۱۳۸۶: ۹۹)

بهار، ریشه این افسانه‌های نوروزی را احتمالاً از هزاره سوم پیش از میلاد و تحت تأثیر ماجرای اینانا^۲ و دُموزی که بعدها به صورت ایشتر و تموز درمی‌آید، می‌داند. (بهار ۱۳۷۶: ۳۴۰) سومریان اینانا را الهه آب، حامی زندگی و مظهر باروری می‌دانستند و بر این باور بودند که تلاش او برای یافتن محبوبش دموزی در زیر زمین و سپس یافتن و پیوند با آن، با گردش سالیانه فصول و زایش دوباره زندگی مرتبط می‌باشد؛

به همین دلیل هر سال در هنگام فرارسیدن بهار، سالگرد ازدواج اینانا و دموزی را جشن می‌گرفتند و به پاسداشت پیوند آنان می‌پرداختند؛ (فضایی ۱۳۸۴: ۱۵۸) پیوندی که توأم با رویش و سرزندگی دوباره طبیعت و باروری و ثمردهی محصولات کشاورزی و جاری شدن رودخانه‌ها و چشمه‌سارها است. روشن است که مبنای این اسطوره، جست‌وجوی پاسخ یا توجیهی برای مرگ گیاهان در زمستان و تولد دوباره انسان در فصل بهار است، پاسخ یا توجیهی که به کمک ازدواجی مقدس تبیین می‌شود.

در واقع، اینانا بانو یا نیرویی آسمانی است که به عنوان الهه باروری از بالا به زیر می‌آید و با سفر به قعر زمین و جهان مردگان، دموزی یا ایزد گیاهی را به عالم زندگان باز می‌گرداند و چرخه حیات نباتی را کامل می‌نماید. (خجسته و جلیلیان ۱۳۸۹: ۷۹-۷۸) این اسطوره سومری بعدها در ملل دیگر به شکل اسطوره‌هایی همچون اوزیریس و ایزیس، پرسفونه^۱ و سیاوش نمود پیدا می‌کند و در سیستان نیز خود را در قالب بی‌بی نوروژ نشان می‌دهد.

نکته جالب توجه در اینجا، این است که بی‌بی نوروژ علاوه بر مرتبط بودن با زمین و رویش مجدد گیاهان و نباتات، با آب نیز در ارتباط است و ابرهای باران‌آور را نیز تحت سیطره خود دارد که این امر نیز، هر چه بیشتر او را با اینانا یا ایشتار مرتبط می‌سازد. اکتشافات باستانی در شهر سوخته، از وجود پیکره‌های زنانه خبر می‌دهد که در آن‌ها زنان یا در حالت باروری قرار دارند یا سینه‌هایی برجسته دارند و یا بر سر خود کوزه‌های آب حمل می‌کنند که وجود این امر بنابر گفته‌های جوزپه توچی، نشان‌دهنده اعتقاد مردمان این نواحی به یک ایزدبانوی آب است که با توجه به جامعه چندملیتی شهر سوخته و مناطق اطراف آن و همچنین داد و ستد و تجارت بسیار با

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - واکاوی و تحلیل باورهای اساطیری موجود در.../۱۳۷

بین‌النهرین، یادآور باورهای سومری در مورد اینانا است و احتمالاً تحت تأثیر اعتقاد به این ایزدبانو ایجاد شده است. (سیدسجادی ۱۳۸۶: ۳۰ - ۲۹)

علاوه بر این‌ها، وجود بی‌بی نوروژ حاکی از تسلط باورهای کهن نظام زن‌سالارانه در منطقه سیستان است که براساس آن زن اصل و اساس تداوم حیات به شمار می‌آید و عنصر زندگی بر پایه آن دوام و قوام یافته است.

نتیجه

واکاوی و تحلیل باورهای اساطیری در داستان‌ها و افسانه‌های سیستانی نشان می‌دهد که اعتقادات اساطیری و کهن، نقش مهم و بارزی در بسیاری از قصه‌های بومی و محلی سیستانی دارند و به علت رسوخ در ذهن و روان مردمان ناحیه سیستان، به صورت الگو و طرحواره‌ای کهن، محور و اساس تعداد بی‌شماری از افسانه‌ها و داستان‌ها را شکل داده‌اند و اساساً نوع برخورد و تعامل شخصیت‌های داستانی بر طبق این باورهای کهن، انسجام یافته و تنظیم شده است. براساس بررسی‌های صورت گرفته، مجموع این باورها در داستان‌ها و افسانه‌های سیستانی، ۱۰۱ مورد می‌باشد که بیشترین بسامد، در ارتباط با باور به ثنویت و تقابل ستیزها است که در ۷۱ داستان وجود دارد و بعد از آن باورهایی؛ همچون تقدس و قداست خواب و رؤیا، باور به فره ایزدی و باور به آرمان‌شهر با بسامد ۸، ۴ و ۴ در رتبه‌های بعدی از لحاظ جایگاه قرار دارند. بقیه باورها، مجموعه اعتقاداتی منفرد و یکتا هستند که برخی از آن‌ها تنها در افسانه‌ها و داستان‌های سیستانی مشاهده می‌شوند؛ مثل باور به بی‌بی تندوری یا بی‌بی نوروژ که در نوع خود بی‌بدیل نیز شمرده می‌شوند.

تحلیل کلی این باورها در قصه‌های سیستانی نشان می‌دهد که فرهنگ ایران باستان و دیانت زرتشتی، با وجود گذشت اعصار بسیار، توانسته تأثیر خود را در قالب

داستان‌های بومی و محلی، بر هستی‌شناسی و جهان‌بینی مردمان شرق ایران حفظ کند و خود را در قالب تقابل‌های شخصیت‌های خیر و شرّ در داستان‌ها و همچنین باور به تقدّس خواب و استخوان مردگان، باور به فرّه ایزدی و آرمان‌شهر نشان دهد؛ باورهایی که به انحای مختلف در این روایت‌ها، فرصت بروز و ظهور یافته و کشش‌های غریزی خودآگاه را به سمت لایه‌های ژرف ناخودآگاه سیستانیان به نمایش می‌گذارد. از سوی دیگر باید به این نکته نیز توجه داشت که اعتقاد به بی‌بی‌های مختلف در سیستان، به نوعی یادآور فرهنگ مادرسالاری در میان سکاهاست. به احتمال زیاد، باور به بی‌بی تندوری، بی‌بی نوروز، بی‌بی سه‌شنبه و بی‌بی دوست و تقدّس ویژه آنان در بین سیستانی‌ها، تحت تأثیر باورهای کهن سکایی شکل گرفته و نمودی از ایزدبانوان سکایی است که خاطره آن‌ها، با این شکل و شمایل در ناخودآگاه جمعی سیستانیان ثبت و ضبط گشته است.

در جدول زیر میزان بسامد هر یک از باورها و اعتقادات اساطیری در قصه‌های سیستانی ذکر شده است:

جدول شماره ۱: بسامد باورها و اعتقادات اساطیری در قصه‌های سیستانی

ردیف	نام باور	بسامد
۱	باور به ثنویت و ستیز ناسازها	۷۱
۲	باور به تقدّس و قداست خواب و رؤیا	۸
۳	باور به فرّه ایزدی	۴
۴	باور به آرمان‌شهر	۴
۵	اعتقاد به تقدّس استخوان مردگان	۱
۶	باور به بی‌بی تندوری	۱
۷	باور به بی‌بی نوروز	۱

کتابنامه

- آموزگار، ژاله، تفضلی، احمد، ۱۳۷۰. *اسطوره زندگی زرتشت*. بابل: کتابسرای بابل.
- آیدنلو، سجاد، ۱۳۸۵. ارتباط اسطوره و حماسه بر پایه شاهنامه و منابع ایرانی. *مجله مطالعات ایرانی*، ۱۰(۵)، صص. ۳۲ - ۱.
- اصیل، حجت‌الله، ۱۳۷۱. تصویر کنگ‌دژ، آرمان‌شهر نظامی. *مجله کلک*، ۲۵ و ۲۶، صص. ۵۶ - ۴۷.
- افشار سیستانی، ایرج، ۱۳۹۰. *سیستان و بلوچستان‌نامه*. تهران: نشر کتابدار.
- اوستا، ۱۳۸۵. دو جلدی. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. تهران: انتشارات مروارید.
- ایران‌شاه ابن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰. *بهم‌نامه*. ویراسته رحیم عقیفی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۶. *از اسطوره تا تاریخ*. گردآورنده ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: نشر چشمه.
- پورداوود، ابراهیم، ۱۳۴۷. *ادبیات مزدیسنا*: بیست‌ها. ج ۲. تهران: کتابخانه طهوری.
- پیغمبری، حمیدرضا و شفیع‌یان، مریم، ۱۳۹۷. پیوند فرّ و جغرافیا در زامیادیشْت؛ ردّ پای سرزمین مقدّس سیستان. *جستارهای تاریخی*، ۹(۱)، صص. ۴۱ - ۲۷.
- <https://doi.org/10.30465/hcs.2018/3256>
- ثروتیان، بهروز، ۱۳۵۰. *بررسی فردر شاهنامه فردوسی*. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- جعفری دهقی، محمود، ۱۳۹۰. آرمان‌شهر حکیم طوس در شاهنامه. *پژوهش‌های ایران‌شناسی*، ۱۱(۱)، صص. ۱۲ - ۱.
- خجسته، فرامرز و حسنی جلیلیان، محمدرضا، ۱۳۸۹. تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف ساخت اسطوره الهه باروری و ایزد گیاهی. *مجله تاریخ ادبیات*، ۶۴، صص. ۹۶ - ۷۷.
- خمر، غلامحسین، حسین‌آبادی، فاطمه، ۱۳۹۲. *قصه‌های کودکی (آسوکّه سیستونی)*. زاهدان: انتشارات مبصر.
- راشدمحصل، محمدتقی و خسروی جاوید، کامروز، ۱۳۸۸. تأثیر آیین‌های ایرانی بر مراسم تدفین مردگان در نزد ترکان باستان. *مسکویه*، ۱۱(۴)، صص. ۱۱۰ - ۹۱.
- رایس، تامارا تالبوت، ۱۳۷۰. *سکاها*. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: انتشارات یزدان.
- رحیمی، سید مهدی، سامخانیانی، علی‌اکبر، محمدی، ابراهیم و فاطمی‌منش، محمد، ۱۳۹۹. بررسی بن‌مایه‌های اساطیری در افسانه سیستانی نهنگ بور و شهزاده. *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، ۵۸(۱۶)، صص. ۱۲۵ - ۹۳.
- <https://dorl.net/dor/201001/1200844201399/16/58/47>
- رضایی، مهدی، ۱۳۸۲. آیین‌های تدفین اقوام باستان. *مجله کتاب ماه و هنر*، ۵۵ و ۵۶، صص. ۱۳۴ - ۱۲۰.

۱۴۰/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ محمد فاطمی منش

رضایی، احمد، ۱۳۹۴. مقایسه خواب و رؤیا در متون حماسی و عرفانی. *مجله پژوهش‌های ادبی*، ۴۸(۱۲)، صص. ۱۱۸ - ۸۹.

<http://dorl.net/dor/۲۰/۱۰۰۱/۱/۱۷۳۵۲۹۳۲/۱۳۹۴/۱۲/۴۸/۴/۵>

رضی، هاشم، ۱۳۷۰. مرگ در دیانت زرتشتی. *مجله آینده*، ۱۲-۹(۱۷)، صص. ۶۹۶ - ۶۸۳.
روایت پهلوی، ۱۳۶۷. ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
رئیس‌الذکرین، غلامعلی، ۱۳۷۰. *کندو (فرهنگ مردم سیستان)*. مشهد: نشر مؤلف.
زارع حسینی، سیده فاطمه و ابهری مارشک، ۱۳۹۹. *چهره سیستان در آینه باورها و اساطیر زرتشتی*.
فصلنامه علمی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۶۱(۱۶)، صص. ۱۹۴ - ۱۶۳.

<https://dorl.net/dor/۲۰/۱۰۰۱/۱/۲۰۰۸۴۴۲۰/۱۳۹۹/۱۶/۶۱/۶/۵>

سرآمی، قدمعلی، ۱۳۷۹. *از رنگ گل تا رنج خار: شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

سرکاراتی، بهمن، ۱۳۷۱. *اسطوره‌های عصر ما را آیندگان خواهند خواند*. *نامه فرهنگ*، ۷، صص. ۸۴ - ۸۹.

سندگل، کبری، سرابندی، امین‌الله، ۱۳۸۶. *نوروز در سیستان*. مشهد: نشر پاژ.
سیدسجادی، سید منصور، ۱۳۸۶. *گزارش‌های شهر سوخته ۱*. تهران: سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری.

سیستانی، محمداعظم، ۲۰۱۱. *مردم‌شناسی سیستان*. سوئد: مرکز علوم اجتماعی آکادمی علوم افغانستان.

شهرکی فرخنده، مرجان و موسوی حاجی، رسول، ۱۳۹۷. *بررسی نمادهای زیارت‌گاه‌های سیستان*.
مجله مطالعات اجتماعی اقوام، ۲(۱)، صص. ۷۵ - ۵۱.

<https://doi.org/۱۰/۲۲۱۱۱/jsse.۲۰۲۰/۳۰۸۱۶/۱۰۱۵>

شیخ‌نژاد، محمودرضا، ۱۳۹۱. *افسانه‌های سیستانی (روایتی از سیستانی‌های دشت گرگان)*. گرگان: انتشارات نروزی.

عمرانی، غلامرضا، ۱۳۹۲. *ادبیات سیستان: آسوکه*. ج ۱. تهران: دریافت.

_____، ۱۳۹۳. *ادبیات سیستان: آسوکه*. ج ۲. تهران: دریافت.

فاطمی منش، محمد، ۱۴۰۲. *بررسی و تحلیل آیین‌های سنتی سیستان و چند مضمون اساطیری آن‌ها*.
فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۷۲(۱۹)، صص. ۱۴۷ - ۱۲۱.

<https://doi.org/۱۰/۳۰۴۹۵/mmlq.۲۰۲۳/۷۰۴۸۰۹>

فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۶۹. *شاهنامه*. ج ۲. به کوشش جلال خالقی مطلق. کالیفرنیا و نیویورک:

the Persian Heritage Foundation

فضایلی، سودابه، ۱۳۸۴. *فرهنگ غریب*. تهران: نشر افکار.

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - واکاوی و تحلیل باورهای اساطیری موجود در.../۱۴۱

قائمی، فرزاد، ۱۳۹۵. تحلیل کهن‌الگویی آرمان‌شهرگرایی و سیر الگوواره‌های ادبیات آرمان‌شهری در ادب کلاسیک ایران. پژوهش‌نامه نقد ادبی و بلاغت، ۱ (۵)، صص. ۱۵۰ - ۱۳۱.

<https://doi.org/10.22059/jlcr.2016/59114>

کزآزی، میرجلال‌الدین، ۱۳۶۶. ستیز ناسازها در رستم و اسفندیار. چیستان، ۴۵ و ۴۶، صص. ۵۲۴ - ۵۱۷.

_____ ۱۳۷۶. اسطوره، رؤیا و راز. تهران: نشر مرکز.

کیخا مقدم، احمد، ۱۳۸۴. افسانه‌های کهن نیمروز. ج ۱. تهران: مهرآفرین.

_____ ۱۳۸۵. افسانه‌های کهن نیمروز. ج ۲. زاهدان: اوشیدا.

_____ ۱۳۹۶. افسانه‌های کهن نیمروز. ج ۵ و ۴. زاهدان: اوشیدا.

گلستانه، مزار، ۱۳۹۲. دانشنامه فرهنگ و تمدن سیستان: آیین‌ها و باورهای مردم سیستان. به اهتمام محمدتقی رخشانی و قاسم سیاسی. تهران: آبنوس.

گریمال، پیر، ۱۳۹۳. فرهنگ اساطیر یونان و روم. ترجمه احمد بهمنش. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

مختاری، محمد، ۱۳۶۹. اسطوره زال. تهران: انتشارات آگه.

مرتضوی، منوچهر، ۱۳۶۹. فردوسی و شاهنامه. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

موسوی، سیدکاظم، خسروی، اشرف، ۱۳۸۹. پیوند خرد و اسطوره در شاهنامه. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

هرودوت، ۱۳۸۹. تاریخ هرودوت. دو جلدی. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: نشر اساطیر.

همیلتون، ادیت، ۱۳۷۶. سیری در اساطیر یونان و روم. ترجمه عبدالحسین شریفیان. تهران: انتشارات اساطیر.

یاحقی، محمدجعفر، ۱۳۸۶. فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. تهران: نشر معاصر.

References (In Persian)

- Afšār Sīstānī, Īraj. (2011/1390SH). *Sīstān va Balūcestān-nāmeḥ*. Tehrān: Ketāb-dār (Ketabdar Publishing House).
- Āmūzgār, Žāleh and Tafazzolī, Ahmad. (1991/1370SH). *Ostūre-ye Zendegī-ye Zartošt*. Bābol: Ketāb-sarā-ye Bābol (Babol Library).
- Asīl, Hojjato al-llāh. (1992/1371SH). *Tasvīre Kang-dež, Ārmān-šahre Nezāmī*. *Kolk magazine*. No. 25 & 26. Pp. 47-56.
- Avestā. (2006/1385SH). Two volumes. *Gozāreš va Pažūheše Jallīl Dūst-xāh (With the Effort of Jalil Dostkhah)*. Tehrān: Morvārīd.
- Āydenlū, Sajjād. (2006/1385SH). 'Ertebāte Ostūre va Hemāse bar Pāye-ye Šāh-nāme va Manābe'e Īrānī'. *Journal of Iranian Studies*. 5th year. No. 10. Pp 1-32.
- Bahār, Mehr-dād. (1997/1376SH). *az Ostūre tā Tārīx*. With the Effort of Abū al-qāsem Esmā'īl-pūr. Tehrān: Cešmeh (Cheshme Publishing House).
- Fātemī-maneš, Mohammaḍ. (2023/1402SH). *Barrasī va Tahlīle Āyīnhā-ye Sonnatī-ye Sīstān va Čand Mazmūne Asātīrī-ye Ānhā* ("Review and analysis of Sistan's traditional rituals and some of their mythological themes"). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 19th Year. No. 72. Pp. 121-147. <https://doi.org/10.30495/mmlq.2023.704809>.
- Fazāyeli, Sūdābah. (2005/1384SH). *Farhange Qarāyeb*. Tehrān: Afkār.
- Ferdowsī, Abū al-qāsem. (1990/1369SH). *Šāh-nāmeḥ*. 2nd Vol. With the effort of jallāl Xāleqī Motlaq. California and New York: the Persian Heritage Foundation.
- Golestāneh, Mazār. (2013/1392SH). *Dāneš-nāme-ye Farhang va Tamaddone Sīstān: Āyīnhā va Bāvarhā-ye Mardome Sīstān*. With the Effort Mohammad-taqī Raxšānī and Qāsem Sīyāsar. Tehrān: Ābnūs.
- Grimal, Pierre. (2014/ 1393SH). *Farhange Asātīre Yūnān va Rom (Greek and Roman Mythology)*. Tr. by Ahmad Beh-maneš. Tehrān: Publications University of Tehran.
- Hamilton, Edith. (1997/1376SH). *Seyrī dar Asātīre Yūnān va Rom (A study in Greek and Roman mythology)*. Tr. by Abdo al-hoseyn Šarīfīyān. Tehrān: Asātīr.
- Herodotus. (2010/1389SH). *Tārīxe Herodūt (The histories of Herodot)*. Two Volumes. Tr. by Morteza Sāqeb-far. Tehrān: Asātīr.
- Īrān-šāh Ebne Abī al-keyr. (1991/1370SH). *Bahman-nāmeḥ*. Ed. by Rahīm Afīfī. Tehrān: Ēlmī va Farhangī (Scientific and Cultural Publishing Company).
- Ja'farī Dehqī, Mahmūd. (2011/1390SH). *Ārmān-šahre Hakīme Tūs dar Šāh-nāme* ("Utopia of Hakim Tus in Shahnameh"). *Iranian studies*. 1st year. No. 1. Pp. 1-12.
- Kazzāzī, Mīr-jallālo al-ddīn. (1997/1376SH). *Ostūre, Rowyā va Rāz*. Tehrān: Markaz.
- Kazzāzī, Mīr-jallālo al-ddīn. (1987/1366SH). *Setīz nā-sāzhā dar Rostam va Esfandīyār* ("The conflict of dissidents in Rostam and Esfandiar"). *Chistan magazine*. No. 45 & 46. Pp. 517-524.

- Keyxā Moqaddam, Ahmad. (2005/1384SH). *Afsānehā-ye Kohane Nīm-rūz*. 1st Vol. Tehrān: Mehr-āfarīn.
- Keyxā Moqaddam, Ahmad. (2006/1385SH). *Afsānehā-ye Kohane Nīm-rūz*. 2nd Vol. Zāhedān: Ušīdā.
- Keyxā Moqaddam, Ahmad. (2017/1396SH). *Afsānehā-ye Kohane Nīm-rūz*. 4th & 5th Vol. Tehrān: Ušīdā.
- Mortazavī, Manūčehr. (1990/1369SH). *Ferdowsī Va Šāh-nāmeḥ*. Tehrān: Mo'assese-ye Motāle'āt va Tahqīqāte Farhangī (Institute of Cultural Studies and Research).
- Moxtārī, Mohammad. (1990/1369SH). *Ostūre-ye Zāl*. Tehrān: Āgah.
- Mūsavī, Seyyed Kāzem and Xosravī, Ašraf. (2010/1389SH). *Peyvande Xerad va Ostūre dar Šāh-nāmeḥ*. Tehrān: Elmī va Farhangī (Scientific and Cultural Publishing Company).
- Omrānī, Qolām-rezā. (2013/1392SH). *Adabīyyāte Sīstān: Āsūke*. 1st Vol. Tehrān: Daryāft.
- Omrānī, Qolām-rezā. (2014/1393SH). *Adabīyyāte Sīstān: Āsūke*. 2nd Vol. Tehrān: Daryāft.
- Peyqambarī, Hamīd-rezā and Šafī'īyān, Maryam. (2018/1397SH). *Peyvande Farr va Joqrāfyā dar Zāmyādīšt: Radde Pā-ye Sarzāmīne Moqaddase Sīstān* ("The connection between Aura and geography in Zamiadisht; The footprints of the holy land of Sistan"). *Magazine of historical essays*. 9th Year. No. 1. Pp. 27-41.
- Pūr-dāwūd, Ebrāhīm. (1968/1347SH). *Adabīyyāte Mazdīsna: Yaštā*. 2nd Vol. Tehrān: Tahūrī (Tahori Library).
- Qā'emī, Farzād. (2016/1395SH). *Tahlīle Kohan-olgūyī-ye Ārmān-šahr-garāyī va Seyre Olgū-vārehā-ye Adabīyyāte Ārmān-šahrī dar Adabe Kelāsīke Irān* ("Analysis of utopian archetypes and the pattern of utopian literature in classical Iranian literature"). *Research paper on literary criticism and rhetoric*. 5th Year. No. 1. Pp. 131-150.
- Rahīmī, Seyyed Mehdī and Sām-xāniyānī, Alī-akbar and Mohammādī, Ebrāhīm & Fātemī-maneš, Mohammad. (1399/2020SH). *Barrasj-ye Bon-māyehā-ye Asātīrī dar Afsāne-ye Sīstānī-ye Nahang-būr va Šah-zādeh* (Investigation of mythological sources in Sistani's legend of Nahang Bor and Shahzadeh). *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 16th Year. No. 58. Pp. 93-125. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1399.16.58.4.7>.
- Ra'iso al-zākerīn, Qolām-alī. (1991/1370SH). *Kandū* (Farhange Mardome Sīstān). Mašhad: Mo'allef (Author's Publishing House).
- Razī, Hāsem. (1991/1370SH). *Marg dar Dīyānate Zartoštī* ("Death in Zoroastrianism"). *Ayande magazine*. 17th Year. No. 9 & 12. Pp. 683-696.
- Revāyate Pahlavī. (1988/1367SH). Tr. by Mahšīd Mīr-faxrāyī. Tehrān: Mo'assese-ye Motāle'āt va Tahqīqāte Farhangī (Institute of Cultural Studies and Research).
- Rezāyī, Ahmad. (2015/1394SH). *Moqāyese-ye Xāb va Rowyā dar Motūne Hemāsī va Erfānī* ("Comparison of dream and dream in epic and mystical texts"). *Literary research magazine*. 12th Year. No. 48. Pp. 89-118. <http://dorl.net/dor/20.1001.1.17352932.1394.12.48.4.5>.

- Rezāyī, Mehdī. (2003/1382SH). *Āyīnhā-ye Tadfīne Aqvāme Bāstān* ("Burial rites of ancient peoples"). *Moon and art book magazine*. No. 55 & 56. Pp. 120-134.
- Rāšed Mohassel, Mohammad-taqī and Xosravī Jāvīd, Kām-rūz. (2009/1388SH). *Ta'sīre Āyīnhā-ye Irānī bar Marāseme Tadfīne Mordegān dar Nazde Torkāne Bāstān* ("The influence of Iranian rituals on the burial ceremony of the dead among the ancient Turks"). *Moscūyyeh*. 4th year. No. 11. Pp. 91-110.
- Rice, Tamara Talbot. (1991/1370SH). *Sakkāhā (The Scythians)*. Tr. by Roqayyeh Behzādī. Tehrān: Yazdān.
- Sand-gol, Kobrā and Sarābandī, Amīno al-llāh. (2007/1386SH). *Nowrūz dar Sīstān*. Mašhad: Pāž.
- Sarkārātī, Bahman. (1992/1371SH). *Ostūrehā-ye Asre mā rā Āyandegān Xāhand Xānd* ("The future generations will read the legends of our age"). *Culture letter*. No. 7. Pp. 84-89.
- Sarrāmī, Qadam-alī. (2000/1379SH). *az Range Gol tā Ranje Xār: Šekl-šenāsī-ye Dāstānhā-ye Šāh-nāme*. Tehrān: Elmī va Farhangī (Scientific and Cultural Publications).
- Seyyed Sajjādī, Seyyed Mansūr. (2007/1386SH). *Gozāreshā-ye Šahre Sūxteh 1*. Tehrān: Sāzmāne Mirāse Farhangī, Sanāye'e Dastī va Gardašgarī (Organization of Cultural Heritage, Crafts and Tourism).
- Šarvatīyān, Behrūz. (1971/1350SH). *Barrasī-ye Farr dar Šāh-nāme-ye Ferdowsī*. Tabrīz: Tabriz University Press.
- Sīstānī, Mohammad-a'zam. (2011/1390SH). *Mardom-šenāsī-ye Sīstān*. So'ed: Markaze Olūme Ejtemā'i-ye Ākādēmī-ye Afqānestān (Social Science Center of Afghanistan Academy of Sciences).
- Šahrakī Farxondeh, Marjān and Mūsavī Hājī, Rasūl. (2018/1397SH). *Barrasī-ye Namādhā-ye Ziyārat-gāhhā-ye Sīstān* ("Investigation of the symbols of the shrines of Sistan"). *Ethnic Social Studies Magazine*. 1st Year. No. 2. Pp. 51-75. <https://doi.org/10.22111/jss.2020.30816.1015>.
- Seyx-nejād, Mahmūd-rezā. (2012/1391SH). *Afsānehā-ye Sīstānī (Revāyatī az Sīstānīhā-ye Dašte Gorgān)*. Gorgān: Nowrūzī.
- Xamr, Qolām-hoseyn, Hoseyn-ābādī, Fātemeh. (2013/1392SH). *Qessehā-ye Kūdakī (Āsūke-ye Sīstūnī)*. Zāhedān: Mobasser.
- Xojaste, Farāmarz and Hasanī Jalīlyān, Mohammad-rezā. (2010/1389SH). *Tahlīle Dāstāne Sīyāvāš bar Bonyāde Žarf-sāxte Ostūre-ye Elāhe-ye Bārvarī va Īzade Gīyāhī* ("Analysis of the story of Siavash based on the deep foundation of the myth of fertility goddess and plant god"). *History of literature magazine*. No. 64. Pp. 77-96.
- Yāhaqī, Mohammad-ja'far. (2007/1386SH). *Farhange Asātīr va Dāstān-vārehā dar Adabīyyāte Fārsī*. Tehrān: Mo'āser.
- Zāreh Hoseynī, Seyyedeh Fātemeh and Abharī Māršak. (2020/1399SH). *Cehre-ye Sīstān dar Āyene-ye Bāvarhā va Asātīre Zartoštī* ("The face of Sistan in the mirror of Zoroastrian beliefs and myths"). *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 16th year. No. 61. Pp. 163-194.

نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارت عرفانی در غزلیات مولانا و حافظ

سارا قطعی^{۱۵*} - مریم زیبایی‌نژاد^{۱۶**} - مرتضی جعفری^{۱۷***}

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد شیراز - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد شیراز - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد شیراز.

چکیده

متناقض‌نما یا پارادوکس به عنوان یک شیوه آشنایی‌زدایی در اشعار عرفانی جایگاه ویژه‌ای دارد و شاعران عارف‌مسلک به‌ویژه حافظ و مولوی با تأثیرپذیری از عرفان اسلامی در غزلیات خود از صنعت پارادوکس برای انتقال مفاهیم عرفانی به ذهن خوانندگان و شنودگان استفاده نموده‌اند. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی با مقایسه پارادوکس‌های مولوی و حافظ، ارتباط پارادوکس با تجارب عرفانی در افکار و اندیشه دو شاعر بررسی و وجوه اختلاف و اشتراک در دو اثر مشخص می‌شود. نتیجه‌ای که از این تحقیق به دست می‌آید، آن است که وجوه مشترک در اندیشه‌های مولوی و حافظ، بسیار به هم نزدیک است؛ زیرا افکار و اندیشه هر دو مبتنی بر عرفان عاشقانه است و در پرتو این نگرش، همه دوگانگی‌ها به وحدت و یگانگی می‌رسند. همچنین در هر دو اثر، نشانه‌هایی از چهار ویژگی تجربه عرفانی، توصیف‌ناپذیری، کیفیت‌معرفتی، زودگذری و حالت انفعالی دیده می‌شود و چون صاحب مکاشفه در رویارویی با این تجارب نمی‌تواند آنچه دیده و شنیده است را به مخاطب معرفی کند، از زبان پارادوکس استفاده می‌نماید، اما وجوه تفاوت دیدگاه مولوی و حافظ، بیشتر ظاهری است. مولانا بیشتر از پارادوکس ترکیبی و حافظ بیشتر از پارادوکس معنایی استفاده نموده است.

کلیدواژه: پارادوکس، تجارب عرفانی، مکاشفه، غزلیات مولانا، غزلیات حافظ.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۰۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۰۳

*Email: ghtsara@gmail.com

**Email: Zibaenejad.m@gmail.com (نویسنده مسئول)

***Email: morteza.jafari55@gmail.com

مقاله برگرفته از رساله دکتری دانشگاه آزاد شیراز است.

مقدمه

عرفان به معنی رسیدن به حقایق ناب از طریق کشف و شهود و مکاشفه است و از مهم‌ترین مباحث فلسفی ادبیات عرفانی، توصیف بیان ناپذیری آن است. بیان ناپذیری تجربه عرفانی در قالب پارادوکسی نمود می‌یابد و با کشف لایه‌های عمیق آن حقیقت پنهان تبیین می‌شود. عارفان، هر آنچه را که دیده و کسب کرده‌اند، غیر قابل توصیف می‌دانند؛ زیرا آن‌ها لحظه‌هایی از زندگی خود را در جهان بی‌تعیّن که زمان و مکان در آن مطرح نیست، طی می‌کنند و به مرحله کشف و شهود و مکاشفه باطنی می‌رسند و کلماتی غیرعادی و متناقض‌نما یا پارادوکسی بیان می‌کنند. آن‌ها در نهایت به این باور می‌رسند که مکاشفات عرفانی با زبان و الفاظ و کلمات عادی، بیان نمی‌شود؛ زیرا بازتاب این موارد غیر قابل درک به نظر می‌رسد و به صورت نقیضه‌گویی و عبارت پارادوکسی و رمزگونه در می‌آید. نظریه متناقض‌نما بودن تجربه‌های عرفانی متعلق به «استیس» است، البته در زمینه متناقض‌نما بودن تجربه‌های عرفانی، نظریه‌های بسیاری وجود دارد که مورد توجه عرفا است.

زمانی که از متناقض‌نمایی سخن به میان می‌آید، نخستین چیزی که به ذهن خطور می‌کند، این است که پارادوکس به عنوان یک هنر زبانی است؛ در صورتی که اصل و اساس متناقض‌نما، مفهوم باطنی آن و حقایق پنهان آن است نه زبان و الفاظ ظاهری.

(تفسیری و طاهری ۱۴۰۱: ۱۲۶)

مولوی و حافظ با تأثیرپذیری از عرفان اسلامی و با وسعت دادن گنجایش درونی و بیرونی خود برای نیل به دریای معرفت الهی توانسته‌اند، تجربیات عرفانی را به صورت‌های گوناگون در اشعار خود منعکس نمایند. همچنین، توانسته‌اند به وسیله این صنعت و با آشنایی‌زدایی، تجارب عرفانی را برجسته نمایند. هر دو شاعر با

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۴۷

ظرافتی بی نظیر از زبان رمزگونه، پارادوکس بهره گرفته‌اند و به صورت هنرمندانه‌ای به صورت و معنا جانی پایدار بخشیده‌اند.

اهمیت و ضرورت پژوهش

هدف از پژوهش حاضر، مقایسه پارادوکس‌های غزلیات مولانا و حافظ و ارتباط آن با تجارب عرفانی و مشخص نمودن وجه تشابه و تفاوت دیدگاه دو شاعر در استفاده از پارادوکس است. در مورد ضرورت این بحث می‌توان گفت؛ اگرچه پژوهش‌هایی به موضوع متناقض‌نما و تجارب عرفانی در غزلیات بعضی از شاعران عارف پرداخته‌اند؛ اما تاکنون موضوع نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب عرفانی در غزلیات مولانا و حافظ در هیچ پژوهشی انجام نشده است که این مسئله را می‌توان به عنوان یک خلأ تحقیقاتی در نظر گرفت؛ بنابراین مقایسه نظام فکری و زبان پارادوکسی هر دو شاعر در حوزه عرفان اهمیت پیدا می‌کند. دستیابی به این هدف سبب می‌شود تا خوانندگان آثار مولانا و حافظ با نگاهی ژرف به مطالعه آثار آن‌ها بپردازند و درک مناسبی از مبانی فکری آن‌ها نیز داشته باشند.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر با روش کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی، با رجوع به منابع اصلی و مقاله‌های مرتبط، در یک نگاه کلی به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد:

۱) مولانا و حافظ چگونه تجارب عرفانی خود را به زبان رمزگونه، پارادوکس یا متناقض‌نما بیان کرده‌اند؟

۲) چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در نظام فکری این دو شاعر در انتقال تجربیات عرفانی وجود دارد؟

پیشینه پژوهش

کریمی و برج‌ساز (۱۳۸۵)، در مقاله «تجربه‌های عرفانی و بیان پارادوکسی» حوزه زبان و ناکارآمدی آن در بیان تجارب عرفانی و تبیین رابطه «تجربه عرفانی» و «بیان پارادوکسی» را بررسی کرده‌اند.

تفسیری و طاهری (۱۴۰۱)، در مقاله «بررسی پارادوکس و کارکردهای آن در بیان تجربه وحدت وجود در شعر عهد تیموری» مسئله پارادوکس و تجربه‌های عرفانی را بررسی کرده‌اند.

حقی و واحد احمدیان (۱۳۹۲)، در مقاله «تجربه دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی و وحی» تجربه دینی و عرفانی با استفاده از مدل قیاسی - قانونی مقایسه و بررسی کرده‌اند.

محمدی و صوفی (۱۳۹۶)، در مقاله «بررسی حضور امر قدسی در غزلیات مولانا با تکیه بر نظریه‌های رودولف اوتو» تجربه‌های دینی و عرفانی و جنبه‌هایی از «پدیده‌های شهودی» را بررسی کرده‌اند.

محمودی و خادم (۱۳۹۸)، در مقاله «سیر انفسی در دیوان حافظ از منظر تحلیل گفتمان انتقادی» سیر انفسی در دیدگاه حافظ را بررسی کرده‌اند.

فلاح و اسدپور (۱۴۰۰)، در مقاله «عقلانیت انتقادی بر معرفت شهودی حافظ و نظریه کارل ریموند» شباهت‌های اساسی این دو متفکر در زمینه ماهیت شهودی معرفت را بررسی کرده‌اند.

ولیکانی و شعبانی (۱۳۹۴)، در مقاله «بررسی کارکردهای عرفانی در غزلیات غالب دهلوی و غزلیات حافظ شیرازی» تأثیرپذیری از حافظ شیرازی در ابعاد مختلف عرفانی با روش تحلیل مقایسه‌ای را بررسی کرده‌اند.

شرافتی و نوروزی (۱۳۹۸)، در مقاله «صفات عرفانی و نمادین قلندران در آثار سنایی، عطار، مولانا و حافظ» صفات نمادین، ترک تعلقات، رندی، ترک ظاهر دین و ظاهر شرع در آثار را بررسی کرده‌اند.

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۴۹

رشیدی و روضاتیان (۱۴۰۲)، در مقاله «تحلیل انتقادی گفتمان عرفانی در غزلیات حافظ با تکیه بر فرانش متن‌ی زبان در زبان‌شناسی سیستمی - نقشی هلیدی» با روش، توصیفی - تحلیلی و مطابق با الگوی سه سطح فرکلاف تحلیل معناشناسی زبان عرفانی حافظ را بررسی کرده‌اند.

زند (۱۳۹۵)، در مقاله «بررسی مضامین عرفانی در مائده‌های زمینی آندره ژید و غزلیات حافظ» مطالعه تطبیقی مضامین مشترک عرفانی غزلیات حافظ و مائده‌ها را بررسی کرده است.

راستگو (۱۴۰۲)، در مقاله «واکاوی نگاه عرفانی مولانا به نماد طوطی در غزلیات شمس» با روش توصیفی - تحلیلی هدف مولانا از نمادپردازی طوطی و بررسی الگوی فکری شاعر نسبت به طوطی در غزلیات شمس را بررسی کرده است.

رحمان‌دوست و بهنام فر (۱۴۰۱)، در مقاله «سیر آفاقی و برداشت‌های عرفانی مولوی از آن در فیه مافیه» سیر آفاقی و سیر انفسی در ادبیات عرفانی و مثال‌ها و تمثیل‌های کتاب فیه مافیه بررسی کرده‌اند.

حکمت (۱۳۹۴)، در مقاله «بررسی جایگاه هفت مقام عرفانی در غزلیات حافظ» دیدگاه متفاوت حافظ به برخی از مقامات عرفانی چون صبر، فقر، توکل و رضا را بررسی کرده است.

جعفرزاده (۱۳۹۴)، در مقاله «مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی عرفان عاشقانه در عرفان مولوی و حافظ» با استفاده از روش پدیدارشناسی ساختار پیام توحیدی بیان شده و عرفان عاشقانه را به عنوان یک پدیده مبتنی بر پیام توحیدی تبیین شده در عرفان مولوی و حافظ مورد بررسی قرار می‌دهد.

دهقان و همکاران (۱۳۹۳)، در مقاله «بررسی تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه در غزلیات حافظ» به بررسی شعر حافظ برای یافتن زمینه‌ها و قلمرو عرفان پرداخته‌اند تا مشخص شود که نوع عرفان حافظ با جایگاه والای شاعری او چه ارتباطی دارد؛ بنابراین با روش تحلیل محتوایی، غزل‌های حافظ بررسی شده است تا تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه اشعارش مشخص شود.

نوابی قمصری (۱۴۰۱)، در مقاله «بنده آزاد» رابطه آزادی و بندگی در عرفان اسلامی با تأکید بر جایگاه آن در دیوان حافظ را بررسی کرده است.

ابوالقاسمی (۱۳۷۸)، در مقاله «بررسی جلوه‌هایی از اندیشه‌های عرفانی در غزلیات مولانا» دیدگاه عرفانی مولانا و اصطلاحات صوفیانه و عرفانی در غزلیات شمس را بررسی کرده است.

الله یاری (۱۳۹۷)، در مقاله «چرایی پارادوکس در دیوان حافظ» ابتدا چرایی گرایش حافظ به پارادوکس که برخاسته از اراده معطوف به آزادی است و سپس تشریح واژه‌های پارادوکسی که بسامد بیشتری در دیوان حافظ داشته است را بررسی کرده است.

اسماعیل‌نیا و همکاران (۱۳۹۳)، در مقاله «زیبایی‌شناسی پارادوکس در مثنوی و غزلیات مولانا» اصطلاح پارادوکس در شعر فارسی و معادل آن و جایگاه تصویرهای پارادوکسی را در مثنوی مولوی و کلیات شمس را بررسی کرده‌اند.

پژوهش‌های ذکر شده نشان می‌دهد که هر کدام، تجارب عارفانه مولانا و حافظ را به صورت جداگانه بررسی کرده‌اند و مقایسه‌ای بین تجارب عرفانی دو شاعر صورت نگرفته است و همچنین در پژوهش‌های ذکر شده تأثیر تجارب عرفانی بر بیان پارادوکس در غزلیات مولانا و حافظ انجام نشده است. پژوهش حاضر ضمن مقایسه تجارب عرفانی مولانا و حافظ، تأثیر تجارب عرفانی بر بیان پارادوکس در غزلیات مولانا و حافظ را همزمان بررسی و تفاوت‌ها را بیان می‌کند.

متناقض‌نما یا پارادوکس

متناقض‌نما یا پارادوکس برگرفته از paradox در لاتین است که منشأ آن واژه یونانی paradoxum مرکب از para به معنی مقابل doxa به معنای عقیده و نظر است. (چناری: ۱۳۷۷: ۱۳) در زبان فارسی، پارادوکس یکی از انواع آشنایی‌زدایی هنری و

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب ... / ۱۵۱

از جمله شگردهای فن بدیع است. در این تصویر ادبی دو امر خلاف منطق با هم اجتماع می‌کنند؛ دو امری که در عین متناقض بودن، در مجموع تناقضی ندارند. «تصویر پارادوکسی» تعبیراتی است که به لحاظ منطقی، تناقضی در ترکیب آن‌ها نهفته است؛ ولی اگر در منطق عیب است در هنر اوج تعالی است. (شفیعی کدکنی ۱۳۹۰: ۴۰) عموماً ناقدان برای بررسی متناقض‌نما تقسیم‌بندی را لحاظ می‌کنند و آن را به دو نوع «متناقض‌نمای ترکیبی» و «متناقض‌نمای معنایی - محتوایی» تقسیم می‌نمایند. در پارادوکس ترکیبی، دو روی یک ترکیب به لحاظ مفهومی یکدیگر را نقض می‌کنند. این نوع پارادوکس به صورت ترکیب وصفی، اضافی، اسم مرکب، صفت مرکب و دو صفت جلوه می‌کند؛ مثل ترکیب‌های «خراب‌آباد»، «سلطنت فقر»، «جمع پریشان» پارادوکس‌های معنایی یعنی سخن ما از نظر معنایی دارای پارادوکس است، اما پارادوکس به صورت ترکیبی نیست. (چناری ۱۳۷۷: ۱۳۰)

پارادوکس محتوایی کلامی است که در ورای ظاهر متناقضش، حقیقتی مخالف با آن ظاهر نهفته است؛ از این‌رو ارائه این واقعیت‌ها چون با منطق عادی و باورهای عرفی و عقلی و شرعی منافات دارد، در وهله اول متناقض به نظر می‌رسد. (وحیدیان کامیار ۱۳۷۶: ۲۷۴-۲۷۱)

تجربه عرفانی

ادراک و تجربه‌ای را که در تقابل با ادراکات عقلی قرار می‌گیرد، می‌توان از مقوله تجربه عرفانی دانست. تجربه عرفانی که گاه تلویحاً با تجربه دینی یکی فرض می‌شود، در شکل نوعی احساس اتحاد با خداوند نمودار می‌شود که در طی آن، صاحب تجربه، به هیچ وجه به خویشتن خویش ادراک و آگاهی ندارد. عارف واقعی و حتی هر فرد مؤمن معتقد از ذوقی ویژه برای نوعی خاص از دیدن و تفسیر کردن

امور و پدیده‌ها برخوردار است که از آن به عنوان ویژگی خاص و برتر گروهی از انسان‌ها یاد کرده‌اند. (تفسیری و طاهری ۱۴۰۱: ۵۰)

ویژگی‌های تجربه عرفانی

ویلیام جیمز در کتاب تنوع تجربه‌های دینی چهار ویژگی برای این تجربه‌ها برشمرده است:

(۱) **وصف‌ناپذیری**: اولین ویژگی تجربه عرفانی، وصف بیان‌ناپذیری است. در اولین مرحله عارف خودش اظهار می‌دارد که مکاشفات درونی و تجربه‌های عرفانی او به گونه‌ای وصف‌ناپذیر است. از این جا متوجه می‌شویم که تجربه‌های عرفانی را وقتی می‌توان درک کرد که به طور مستقیم تجربه شود. (حقی و واحد احمدیان ۱۳۹۲: ۵۰)

(۲) **واقع‌نمایی (کیفیت معرفتی)**: دومین ویژگی تجربه‌های عرفانی واقع‌نمایی است که ویژگی معرفتی است. تجربه‌های عرفانی برای فرد صاحب‌تجربه، معرفتش را افزون می‌کند. در واقع سالک به حقایقی باطنی می‌رسد که با عقل و استدلال بیان نمی‌شود؛ اما نوعی کشف و شهود و مکاشفه پر از معناست و قابل توصیف هم نیست. (حقی و واحد احمدیان ۱۳۹۲: ۵۱)

(۳) **زودگذری**: تجربه عرفانی، همیشگی نیست، آنی، لحظه‌ای و زودگذر است. کیفیتی که یک لحظه می‌آید و سالک باید از یک لحظه بهره‌مند شود؛ چون ممکن است لحظه دیگر نباشد. در باب انسان کامل، مقاماتی برای او می‌شمرند که بالاترین آن‌ها مقام جمع‌الجمعی است. (همان: ۵۱)

(۴) **انفعالی بودن**: عارف با کوشش و ریاضت به مرحله کشف و شهود و مکاشفه می‌رسد؛ اما درحقیقت در حالت انفعال قرار دارد، یعنی شخص متقاعد، در تصرف

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۵۳

و تسلیم، خداوند است. اراده از او سلب شده است و در اختیار یک قدرت مافوق قرار گرفته است این خصیصه را انفعالی بودن می‌نامیم. (همان: ۵۱)

اشعار پارادوکسی و تجربه‌های عرفانی در عصر مولانا و حافظ

غزل‌های عرفانی از طریق سنایی و دیوان عطار به شاعران عارف مسلک چون مولوی و حافظ رسیده است. مولوی یکی از بزرگ‌ترین سخنوران جهان، دنیای عرفان است و تازمانی که با شمس آشنا نشده بود، در مرحله تصوف عابدانه بود؛ اما اتصال او به شمس باعث تغییر اساسی در زندگی مولانا شد و از تصوف عابدانه به تصوف عاشقانه رسید. شعر عارفانه در قرن هشتم با حافظ به اوج رسید. شعر حافظ، هم شور و اشتیاق و عشق انسانی در آن متجلی است و هم عشق به خداوند و تجربه‌های عرفانی و روحانی اساس افکار و اندیشه حافظ را نشان می‌دهد. (بزی و همکاران ۱۴۰۱: ۲۳۵-۲۳۶)

پارادوکس و بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی

حقیقت دین و تجربیات عرفانی، مفهوم ناپذیر و غیرقابل تبیین و تاویل به منطق و در نتیجه غیرقابل انتقال است. درحقیقت دریافته‌ها و حکمت‌های قلبی عارفان در دوره‌های مختلف با زبان و تعبیرهای گوناگون بیان شده است. از یک طرف موضوع معرفت صوفیانه خارج از منطق عقلانی است و از سوی دیگر، هدف رسیدن دل به معرفت الهی است و این دل وقتی به معرفت الهی می‌رسد که عارف از طریق ریاضت و مجاهدت، قلبش جایگاه تجلی انوار الهی شود. پیداست چنین تجربه‌ای شخصی، عاطفی و باطنی است؛ بنابراین بیان چنین تجربه‌ای دشوار و جز از طریق رمز و اشاره و به صورت بیان متناقض ممکن نیست. (پورنامداریان ۱۳۶۷: ۴۴) در زبان رمزی بنا به

محتوای تجربه‌های عرفانی، قالب‌ها، واژگان و عبارات، متناقض‌نما و سلبی انتخاب می‌شوند، تا دربردارنده و بیان‌کننده مفهوم ذهنی باشند. تجربه‌های عرفانی که با نام‌های مکاشفه، مشاهده یا رؤیت... از آن یاد می‌شود، در ارتباطی تنگاتنگ با «امر مقدس» گونه‌ای وصف‌ناپذیری، گذرا بودن، انفعالی بودن و واقع‌نمایی را در برمی‌گیرد. نمونه‌هایی از پارادوکس یا متناقض‌نما در غزلیات مولانا و حافظ به عنوان مناسب‌ترین زبان‌های اشاره و تجربه‌های عرفانی توصیف‌ناپذیر به صورت زیر به عنوان شواهد مثال آمده است.

مثال عشق پیدایی و پنهان ندیدم همچو تو پیدا پنهانی
(مولوی ۱۳۸۴: ۱۰۰۲)

صد هزاران یوسف از حسنش چو من حیران شده ناله می‌کردند کی پیدای پنهان تاکجا؟
(همان: ۱۰۶)

از نظر مولانا رها بودن، پیدایی و پنهانی جمال خداوند، یکی از دلایل وصف‌ناپذیری در تجارب عرفانی است. زیرا تجلی و رهایی جمال خداوند هر سویی و بی‌کران است. چنان‌که خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجَّهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره/ ۱۱۵)، (به هر طرف که رو کنید خداوند همانجا است). پس تجلی جمال خداوند در همه‌جا است و یک‌سو نیست وقتی جمال معشوق در همه‌جا و در بی‌سویی یا فراسویی است، سالک در بیان و یا توصیف آن ناتوان می‌شود. قادر به شناخت و وصف جمال و زیبایی خداوند نیست؛ بنابراین وصف جمال خداوند به زبان میسر نیست و به صورت عجز یا متناقض بودن زبان مطرح می‌شود.

تو خود چه لعبتی‌ای شهسوار شیرین کار که در برابر چشمی و غایب از نظری
(حافظ ۱۳۸۴: ۴۷۳)

یا ربّ به که شاید گفت این نکته که در عالم رُخساره به کس نمود آن شاهد هرچایی
(همان: ۵۰۰)

لاهوری معتقد است که رُخساره در اصطلاح شیخ جمالی شیرازی، عبارت از وجه حقیقی است. باید دانست که ذات احدیّت به اعتبار اسماء و صفات متقابل، مثل

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۵۵

الظاهر و الباطن، مجمع الاضداد، است. (ر.ک. لاهوری ۱۳۷۸: ۲۹۱۰) حافظ هم مانند مولانا معتقد است معشوقه هر جایی، روی خود را به کسی در جهان نشان نداد. پایه عقیدتی حافظ بنا بر این نظریه هست که خدای عرفان، خدایی است پراکنده در سراسر کائنات، عاری از صفات و مشخصات انسانی خواجه می‌گوید: معبود که در همه جا هست و در ذرات کائنات وجود دارد، بنابراین وصف جمال خداوند به زبان میسر نیست. (هروی ۱۳۹۲: ۱۹۵۸)

در ابیات فوق پارادوکس‌های مولوی و حافظ حول محور مسائل توحید و خداشناسی است. بر اساس مطالب گفته شده، همه مظاهر و همه کثرات و آیه‌ها و نشانه‌ها در وجود مطلق حقیقی فانی هستند و خداوند متعال به وسیله اسماء و صفات خود در عالم ظاهر، ظهور پیدا می‌کند و در عین ظهور پنهان است. «هو الأول والآخر والظاهر والباطن.» (حدید ۳/)

زیرا هر دو شاعر معتقد هستند که خداوند وجودی مطلق است که از شدت آشکار بودنش پنهان است و به صورت متناقض‌نما یا پارادوکس مطرح می‌شود. مولانا در ابیات فوق پیدای پنهان از پارادوکس ترکیبی، (ترکیب اضافی مضاف و مضاف‌الیه) و حافظ در ابیات فوق از پارادوکس معنایی استفاده کرده است. پارادوکس ترکیبی، دو روی یک ترکیب به لحاظ مفهومی یکدیگر را نقض می‌کنند و پارادوکس ترکیبی به صورت ترکیب وصفی، اضافی، اسم مرکب، صفت مرکب و دو صفت جلوه می‌کند. پارادوکس‌های معنایی یعنی سخن ما از نظر معنایی دارای پارادوکس است، اما پارادوکس به صورت ترکیبی نیست. (چناری ۱۳۷۷: ۱۳۰)

پارادوکس و کیفیت معرفتی

تجربه‌های عرفانی برای صاحب تجربه معرفت‌زا است. از نظر عارفان، آدمی از طریق حالات درونی و عرفانی به عمق حقایقی می‌رسد که با عقل و برهان‌های منطقی میسر نیست. این حالات اشراق، مکاشفه و کشف و شهود سرشار از معنا و

اهمیت‌اند. هر چند بیان‌ناپذیرند و با زبان پارادوکس یا متناقض‌نما بیان می‌شوند. (جمشیدیان و همکاران ۱۳۹۵: ۲۶)

مولانا و حافظ از دو معرفت سخن می‌گویند: (۱) معرفت به نفس (۲) معرفت به جهان که برگرفته از این آیه قرآنی است. آیه سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ. (فصلت/۵۳) به زودی نشانه‌های خود را در اطراف عالم و در درون جانشان به آن‌ها نشان می‌دهیم. از نظر عرفا، سیر آفاقی سفر ظاهری است که از طریق حرکت و انتقال از مکانی به مکان دیگر صورت می‌گیرد و از مظاهر طبیعت پی به وجود خداوند می‌بریم و سیر انفسی سفر باطنی است که در آن دل و روح و جان به سیر می‌پردازند و هدف عارفان از سیر آفاقی و سیر انفسی نیل به حق است. (حیدری نوری ۱۳۹۴: ۲۲۱) مستان خدا گرچه هزارند یکی‌اند مستان هوا، جمله دوگانه ست و سه‌گانه ست (مولوی ۱۳۸۴: ۱۳۷)

منظور مولانا از مستان، عرفاست، یگانگی حق مراد است که در کثرات جلوه‌گری نموده است.

مولانا با بیان پارادوکسی به بیان سفر آفاقی می‌پردازد که از سیر آفاقی به وحدت شهود می‌رسد. این مرتبه عارف به هر کجا و هر جا که نگاه می‌کند به دلیل توجه به حضرت معشوق فقط خداوند را می‌بیند.

هم آدم و آن دم تویی هم عیسی و مریم تویی هم راز و هم محرم تویی چیزی بده درویش را (مولوی ۱۳۸۴: ۱۰۰)

مقتضی توی، قاضی تویی، مستقبل و ماضی تویی خشمین تویی، راضی توی تا چون نمایی دم به دم (مولوی ۱۳۸۴: ۸۷۸)

ویژگی‌ها و صفاتی که مولانا در ابیات فوق به معشوق حقیقی نسبت می‌دهد، همه را مظه‌ری از هستی مطلق می‌داند که وحدت‌بخش اضداد است، معشوق حقیقی جامع همه صفات و مظاهر نقطه‌علیای وحدتی است که همه دوگانگی‌ها و اضداد در آنجا به هم می‌پیوندد و با هم یکی می‌شوند. (واعظ و مستعملی پارسا ۱۳۹۰: ۲۱۴) هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم (حافظ ۱۳۸۴: ۳۷۰)

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۵۷

تجلی «انکشاف شمس حقیقت است، از غیوم صفات بشری به غیبت آن.»
(کاشانی ۱۳۶۷: ۱۲۹)

«موجودات همگی تجلیات الهی هستند و نمایان گر صفات متکثره ذات حق.»
(ولیکانی و شعبانی ۱۳۹۴: ۱۶۱)

حافظ درنهایت این سیر آفاقی، معتقد است هر دو عالم مظهر تجلی نور الهی است. نور تجلی الهی، عاشقان را بی تاب و بی قرارتر کرده است. حق تعالی برای جلوه گر شدن جهان هستی را آفریده است و هر پدیده‌ای تعینات و کثرات و نشانه‌ها در آن به صورت آینه‌ای است که اسماء و صفات و کمال خداوند در آن جلوه‌گری می‌کند.
(همان: ۱۶۲)

حافظ در بیت فوق، جلوه گر شدن وحدانیت ذات حق تعالی در تمام پدیده‌های عالم هستی را با زبان متناقض نما یا پارادوکس در گستره یک مصرع مطرح کرده است. با بررسی ابیات پارادوکسی، مولانا و حافظ در مکاشفات عرفانی و تجربه‌های ژرف عارفانه سیر آفاقی هر دو شاعر مشخص می‌شود که نظام فکری آن‌ها بسیار به هم نزدیک است، زیرا افکار و اندیشه هر دو مبتنی بر تصوف عشق است. همه مظاهر آفرینش را مظهري از هستی مطلق می‌دانند و در پرتو این نگرش عاشقانه همه چیز را یکی می‌بینند. همه دوگانگی‌ها در مسلک عشق با هم یکی می‌شوند. ابیات متناقض‌نمای فوق بیانگر سیر آفاقی در هر دو اثر عین وحدت است؛ دو ضدی که با یکدیگر درآمیخته و ترکیب پارادوکسی به وجود آورده است و در ورای کلام به قاعده باطن‌گرایی یا تأویل‌گرایی درنهایت به وحدت و یگانگی می‌رسند؛ وحدتی که از قضایای متناقض‌نما نتیجه می‌شود.

نیستی در هست آیین من است
(مولوی ۱۳۸۴: ۲۰۰)

بیامد آتشی در جان بسوزانید هستش را
(همان: ۷۵)

در عین نیست هستم تا حکم خود برانند
(همان: ۳۳۶)

گم‌شدن در گم‌شدن دین من است

چو اندر نیستی هستست و در هستی نباشد هست

هر سو که هست مستم، چوگان اوپرستم

مولانا معتقد است سیر انفسی همان مقام قرب الهی، تطهیر قلب، همان فنا و بقا است که با بیان پارادوکسی آن را توضیح می‌دهد. در واقع فنا زدودن اوصاف ناشایست بشری و به واسطه کلمه بقا آراسته شدن به صفات شایسته بشری است.

«فنا عبارت از اضمحلال و تلاشی غیر حق است در حق و محو موجودات و کثرات و تعینات در تجلی نورالانوار وجود حقیقی و یافت حق به حق در هنگام فنا از وجود مجازی خود بلکلیه رها شدن و بقا عبارت از آن است که بعد از فنا از خودی، خود را باقی به حق دیده از حق به حق، جهت دعوت از اسمای متفرقه که موجب تفرقه و کثرات است به اسم کلی.» (لاهیجی ۱۳۹۰: ۲۴۶) فنا به معنی نیستی و محوشدن و در اصطلاح یعنی فنای بنده در حق. (سجادی ۱۳۸۶: ۶۲۸)

بنیاد هستی تو چو زیر و زیر شود در دل مدار هیچ که زیر و زیر شوی
(حافظ ۱۳۸۴: ۴۹۴)

آشنایان ره عشق در این بحر عمیق غرقه گشتند و نگشتند به آب آلوده
(همان: ۲۲۷)

از دیدگاه حافظ هم ابیات فوق بیانگر سیر انفسی فنا و بقا برگرفته از قرآن کریم است. حافظ سیر انفسی را از سیر آفاقی برتر می‌شمارد. یکی از دلایلی که سیر انفسی را بر سیر آفاقی ترجیح می‌دهد، آشنایی عمیق و فراگیر با قرآن کریم است. تصاویر و عناصر پارادوکسی در غزل حافظ به تناسب متن چندلایه و دارای ظهر و بطنی قرآنی است. با زبانی متناقض‌نما تأویل‌پذیری شعر حافظ ارتباط فشرده‌ای با مضامین قرآنی دارد. (خرمشاهی ۱۳۸۵: ۵۸)

حافظ با بیان پارادوکسی معتقد است در مرحله و مقام فنا، سالک الی الله باید کوشش نماید تا از اخلاق زشت، خود را پاک و مطهر سازد و فانی نماید تا به بقا الی الله دست پیدا کند. چنان‌که در قرآن مجید آمده است: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ». (رحمن ۲۶) هر که روی زمین است دستخوش فنا است. «وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن ۲۷) و خدای با جلال و عظمت باقی می‌ماند. با بررسی ابیات فوق از مولوی و حافظ مشخص می‌شود، هر دو اثر برای بیان تصاویر سیر انفسی بیشتر از پارادوکس معنایی، با تأویل‌پذیری و توجیه عرفانی به بررسی این موضوع پرداخته‌اند. همچنین

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۵۹

با توجه به ابیات ذکر شده از مولوی و حافظ در مورد فنا و بقا، آنچه اهمیت دارد آن است که مولوی و حافظ، فنا و بقا را معمولاً با هم ذکر می‌کنند و یا الفاظ را به گونه‌ای در کنار هم قرار می‌دهند که این نتیجه از آن حاصل می‌شود بعد از هر فنا، بقایی است در ابیات پارادوکسی (فنا/بقا) در غزلیات مولوی و حافظ، تضادی نیست؛ بلکه مفاهیم پارادوکسی در کنار هم به تکمیل مفاهیم کمک می‌نمایند. نیستی در هستی و هستی در نیستی اساس فکری مولوی و حافظ است و گم شدن و فانی شدن، آیین و روش آنهاست و تجربه‌ای است که آنها را به عرفان حقیقی و دریای معرفت الهی متصل می‌نماید؛ با همه غرق شدن و محو شدن، آلوده نمی‌گردند و اساس هستی او از همین فنا و نیستی است. هر دو شاعر معتقدند: فناء فی الله و استغراق و تسلیم محض شدن در برابر حق است که موجب جاودانگی روح می‌شود.

پارادوکس و لحظه‌ای بودن (زود گذری)

یکی از ویژگی‌های مشترک احوال عارفان، لحظه‌ای و گذرا بودن آنهاست. «منظور از لحظه‌ای بودن احوال عرفانی، این است که این احوال به طور ناگهانی برای انسان روی می‌دهد. کیفیتی که یک لحظه می‌آید و سالک باید از یک لحظه بهره‌مند شود؛ چون ممکن است لحظه دیگر نباشد.» (کرکه آبادی و دخت مشهور ۱۴۰۰: ۱۶۶)

جمع فرد

تفرقه به معنای جدایی و جمع به معنای همگی و با هم بودن است. در ابیات معمولاً این دو واژه با می‌آیند و چنان‌که اگر یکی بیاید دیگری نیز پشت سر آن خواهد آمد و در اصطلاح عرفا، جمع، مقابل فرد است.

«فرق»، احتجاج است از حق به خلق؛ یعنی همه خلق ببند و حق را غیر داند و جمع مشاهده حق است بی خلق و این مرتبه فنای سالک است و «جمع‌الجمع» شهود خلق است، قائم به حق؛ یعنی حق را در جمیع موجودات و مخلوقات مشاهده می‌نماید. (لاهیجی ۱۳۸۷: ۲۴)

یکی از دلایلی که عرفا معتقدند: جمع و تفرقه باید با هم همراه باشد این است که معتقدند: جمع به حق تفرقه باشد از غیر وی و تفرقه از غیر وی، جمع باشد بدو، یعنی هر که را همّت به حق باشد از غیر وی متفرق و جدا است. (هجویری ۱۳۹۲: ۲۰۱)

کار تو است ساقیا دفع دوی بیایا ده به کفم یگان‌های تفرقه را یگانه کن
(مولوی ۱۳۸۴: ۶۸۸)

در آتش مشتاقی هم جمعم و هم شمعم هم دودم و هم نورم هم جمع و پریشانم
(همان: ۵۶۴)

هله تا دوی نباشد کهن ونوی نباشد که در این مقام عشرت من از آن جمع فردم
(همان: ۶۱۳)

مولانا طبق تعریفات فوق در ابیاتی که در مورد تفرقه آورده آن را با جمع همراه نموده است تا زمانی سالک از تفرقه بیرون نیاید به مقام جمع نمی‌رسد و همین که به مقام جمع رسید، پریشانی و پراکندگی به قلبش راه نمی‌یابد.

ز فکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع به حکم آنکه چو شد اهرمن سروش آمد
(حافظ ۱۳۸۴: ۱۸۳)

حافظ پارادوکس جمع فرد را به صورت یک پارادوکس در معنا و بطن کلام، آورده است، این موضوع را بیان می‌کند که عارف با کنار نهادن تعین روحانی و جسمانی به مقام جمع و یکی شدن می‌رسد آن جاست که حقیقت «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» روی می‌نماید.

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
(همان: ۳۲۷)

هر دو شاعر معتقدند: افکار و اندیشه خود را نباید به دست تفرقه و پراکندگی سپرد و بر این باورند که تجلی نور الهی در یک لحظه، بر قلب سالک می‌تواند سالک را از تفرقه و مسائل مربوط به آن دور نماید و به مقام جمع‌الجمع برساند.

پارادوکس و حالت انفعالی

عارف ممکن است با تهذیب نفس و تحمل رنج‌ها و ریاضت‌ها، خود را به مرحله کشف و شهود و مکاشفه برساند، یا قابلیت شهود را در خود پدید آورد؛ اما در حین مکاشفه اراده از او گرفته می‌شود و در حالت انفعال قرار می‌گیرد. حالت انفعالی در مواجهه با امر قدسی در تجربه عرفانی، در سه وجه پدیدار می‌شود: (۱) حضور؛ (۲) گفتار؛ (۳) دکردار. (جمشیدیان و همکاران ۱۳۹۵: ۳۳)

(۱) حضور: امر قدسی اغلب یکباره بر قلب سالک وارد می‌شود؛ (همان: ۳۴)
(۲) گفتار: سالک مکاشفه‌ای را روایت می‌کند که در آن، بانگی، یا ندایی را می‌شنود؛ (همان: ۳۵)

(۳) کردار: گاهی معشوق یا وارد غیبی عملی انجام می‌دهد و صاحب تجربه، تنها به او می‌نگرد و در برابر او تسلیم می‌شود و چون این حالت قابل وصف نیست در وصف معشوق متناقض‌نما یا پارادوکس بسیار آشکار است. (همان: ۳۶)

ماهیت امر قدسی

امر قدسی یگانه موجودی است که از محدوده فهم و خرد برون خواهد بود. شرح ناپذیر و وصف‌ناپذیر است؛ به طوری که هرگونه دریافت مفهومی را پس می‌زند. امر قدسی با دو ویژگی متناقض بر مخلوق جلوه‌گر می‌شود. «هیبت‌ناکی»، «جذبه» عارفان معتقدند که این دو ویژگی، از سوئی مهابت انگیز و از سوی دیگر مجذوب کننده و دلربا است که در انسان پدید می‌آید؛ امر قدسی با این دو ویژگی هیبت‌ناکی و جذبه نوعی جمع اضداد را پدید می‌آورد. (محمدی و صوفی ۱۳۹۶: ۱۱۷)
جذبه نزدیک ساختن بنده است، به مقتضای عنایت الهی به سوی حق که بدون کوشش برای او آماده شده است. (کاشانی ۱۳۶۷: ۷۹)

به وسیله جذبۀ روح عارف به عالم روحانی و معنوی متصل می‌شود و به وصال حق می‌رسد. این موضوع در عرفان اسلامی، تحت عنوان صفات جمالی و جلالی خداوند مطرح شده است؛ چنانکه ابونصر سراج می‌گوید، حال قرب اقتضای دو حالت خوف و محبت کند و بسیاری از سالکان را در قرب، حالت خوف غلبه کند و بسیاری دیگر حالت محبت بر دل ایشان چیره شود. اگر سالک در حال قرب شاهد عظمت و هیبت و قدرت حق گردد، آن از خوف و حیا وجل است و اگر در دلش در قرب، شاهد لطف و عطوفت و احسان و محبت مولای خود شود، محبت و شوق است این همه بسته به علم و مشیت و قدرت اوست. (محمدی و صوفی ۱۳۹۶: ۱۲۲) قرب یکی از مهم‌ترین احوال عرفانی است که اهمیت و ارزش بسیاری در عرفان دارد. در تعریف آن گفته شده انقطاع از ماسوا الله است و «هرچه میان بنده و خداست از میان برداشته شود.» (ولیکنی و شعبانی ۱۳۹۳: ۱۶۲)

مولانا و حافظ به پیروی از سنت عرفانی پیش از خود جذبۀ و هیبت امر قدسی را یکی از اصول و مبانی بینش عرفانی خود می‌دانند. هر دو شاعر معتقدند این دو ویژگی، وارد غیبی (جذبۀ)، (هیبت) به صورت متناقض‌نما، بر سالک تجلی می‌یابد و در عین تناقض، در قالب هماهنگی شگفت با یکدیگر ترکیب می‌یابند و تضاد در عین وحدت را به وجود می‌آورند.

۱) **حالت انفعالی در مواجهه با امر قدسی در وجه حضور:** امر قدسی یکباره بر قلب سالک وارد می‌شود. با حضور و تجلی هیبت حضور معشوق، عاشق بی‌تاب و بی‌قراتر می‌شود و عارف علت این احوال را دیدار جمال معشوق می‌داند.

آخر از هجران وصلش در رسیدستی دلا صد هزاران سرّ سرّ جان شنیدستی دلا
(مولوی ۱۳۸۴: ۱۰۴)

من خامم و بریانم خندنده و گریانم حیران کن و حیرانم در وصلم و مهجورم
(همان: ۵۶۳)

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۶۳

مولانا معتقد است که سالکی که به وصال خداوند متعال رسیده، از طرفی در مقام وصل است و امر قدسی به صورت جذبه و کشش در قلب سالک، تجلی یافته است و از طرفی مهجور، گرفتار اندوه عشق و هجران معشوق است که باعث طوفانی در قلب سالک شده است. این دو وجه تجلی خداوند درست دو وجه جذابیت و حالت مهابت پروردگار است که با بیان پارادوکس مولانا آن را بیان می‌کند.

مهجور: جدا کرده شده، دورافتاده. (فرهنگ فارسی، ذیل واژه «مهجور»)

حافظ گاهی حقایق جهان آفرینش را در ظاهر با چشم خود، درک می‌کند و گاهی از طریق دل به کشف و شهود و مکاشفه می‌رسد و با فرشته پیام‌رسان غیبی، باد صبا و نسیم سحری هم کلام می‌شود و آنان اسرار غیبی را به صورت رمزی به او می‌رسانند. نوید دهنده و پیام‌آور هستند؛ مانند این بیت:

زکوی یار می‌آید نسیم باد نروزی ازین باد ار مدد خواهی چراغ دل برافروزی

(حافظ ۱۳۸۴: ۴۶۱)

وزش باد معمولاً باعث خاموش شدن چراغ می‌شود؛ ولی در این بیت با تأکید بر نسیم باد معلوم می‌شود که اگر از این نسیم مطبوع یاری بخواهی چراغ دلت را روشن می‌کند. در این بیت پارادوکس ایجاد شده است. حافظ معتقد است وزش عطر نسیم نفحات لطف خداوندی بر قلب عاشق نه تنها چراغ دل را خاموش نمی‌کند، بلکه روشنایی بخش و هدایتگر، قلب عاشق است. در این صورت متناقض‌نما یا پارادوکس بر طرف می‌شود و گاه نیز این معانی غیبی به صورت مستقیم بر قلبش می‌تابد و گاهی از راه الهام و از راه دیدن رؤیا و گاهی هم در عالم مستی به مکاشفه و شهود می‌رسد.

و ندر آن برگ و نوا خوش ناله‌های زار داشت

گفت ما را جلوه معشوق در این کار داشت

(حافظ ۱۳۸۴: ۸۵)

بلیلی برگ گلی خوش‌رنگ در منقار داشت

گفتمش در عین وصل این ناله و فریاد چیست

حافظ در ابیات فوق سراسر عارفانه و عاشقانه از ماجرای یاد می‌کند که عاشق عارف با حضور تجلی، عشق الهی بر قلبش بی‌تاب و بی‌قرار می‌شود. همین تجلی معشوق بر دل عاشق باعث می‌شود وصول به معشوق حقیقی که اساس فکر و اندیشه حافظ را تشکیل می‌دهد سراسر وجود او را تسخیر کرده و واردات غیبی از یک طرف جذبه، وصال و کشش و از طرفی دیگر تجلی معشوق همراه با هیبت را در بر می‌گیرد. تصاویر پارادوکس واصل مهجور در ابیات فوق بیانگر آن است که عارف در تصرف و تسلیم محض خداوند و در حالت انفعال قرار گرفته است.

در ابیات زیر مولانا و حافظ به سبب، عشق به معشوق ازلی، هوش، عقل و خرد را در اثرانفعال در تجربه عرفانی کنار نهاده‌ند و دیوانه عشق الهی و تسلیم معشوق شده‌ند.

جان به پیشش در سجود از خاک ره بد بیشتر عقل دیوانه شد نعره‌زنان که مرحبا
(مولوی ۱۳۸۴: ۱۰۶)

سوی پری‌رخی که بر آن چشم‌ها نشست آرام عقل مست و دل بی‌قرار ما
(همان: ۱۸۶)

در بیت فوق، مولانا از تجلی پری رخ زیبا چهره و حضور فرشته نویددهنده غیبی خبر می‌دهد که عاشق با دیدن آن بر اثر انفعال در تجربه عرفانی به علت دیدار جمال معشوق، هوش و عقلش ربوده شده است و دیوانه عشق الهی گردیده است. «دیوانگان، عارفانی هستند که عقل جزئی عشق ستیز را به یک سو نهاده‌ند. اینان در واقع عاقل‌ترین عاقلان هستند. از نظر مولانا، عقل، حقیقتی است واحد در دو مرتبه مختلف یکی عقل جزئی که پایین‌ترین مرتبه عقل است و وظیفه‌اش اداره جنبه صوری و جسمانی حیات آدمی و شناخت لایه‌های سطحی جهان هستی است و دیگر عقل کلی که وظیفه‌اش پاسخ‌دادن به نیازهای درونی انسان و شناخت لایه‌های درونی هستی است پس اشراق، همان عقل است؛ بنابراین دیوانگی ممدوح در نظر

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۶۵

مولانا همان آراسته شدن آدمی به عقل کلی و یا عقلی شهودی و یا عقل اشراقی و گذر از عقل بحثی و جدلی است.» (زمانی ۱۳۹۷: ۴۱۶)

مولانا تصاویر پارادوکس دیوانه عاقل را به صورت ترکیب وصفی، موصوف و صفت بیان می‌نماید.

صوفی مجلس که دی جام و قدح می‌شکست دوش به یک جام می‌عاقل و فرزانه شد
(حافظ ۱۳۸۴: ۱۷۸)

«می یا شراب، تجلیات حق تعالی را گویند.» (زیبائی‌نژاد ۱۳۸۸: ۲۲۹)

حافظ در بیت فوق معتقد است که حتی صوفی مجنون که به عقل جزئی، مصلحت طلب، سودجو، آینده‌نگر پایبند است. ناگهان با حضور تجلی شراب عشق الهی و نور تجلی جمال الهی محبوب و تابش آن بر قلبش، عقل جزیی را رها کرده است و تسلیم عشق الهی شده است. عشق به خداوند کمال عقل است. پارادوکس دیوانه عاقل در این بیت از حافظ با تأویل و توجیه عرفانی به صورت پارادوکس معنایی نشانگر حضور امر قدسی است.

۲) حالت انفعالی در مواجهه با امر قدسی در وجه گفتار: هر دو شاعر شهودی را روایت می‌کنند که در آن سالک بانگی را می‌شنود. خبری از آسمان و عالم معنا باعث تحیر و حیرت سالک شده است که مولانا و حافظ با زبان پارادوکس آن را بیان می‌نمایند که اوج انفعال در برابر گفتار امر قدسی است و دری را به سوی حیرت گشوده است.

با خبران بی‌خبر:

از حیات و خیرش با خبران بی‌خبرند که حیات و خیرش پردهٔ ایشان شده است
(مولوی ۱۳۸۴: ۱۹۷)

چو هر خبر که شنیدم دری به حیرت داشت از این سپس من و مستی و وضع بی‌خبری
(حافظ ۱۳۸۴: ۳۸۶)

بی‌خبر و مستی در ابیات فوق در اشعار مولانا و حافظ در واقع بیانی از سر تحیر و حیرت در برابر گفتار امر قدسی است که مولانا و حافظ آن را با زبان متناقض‌نما بیان می‌نمایند؛ و با خبر بودن، از حال دوست آگاه شدن در واقع نوعی کشف و شهود قلبی و باطنی و درک کامل ماورای غیب است.

«حیرت در اصطلاح اهل الله، امری است که بر قلوب عارفان در موقع تأمل و حضور و تفکر آن‌ها وارد می‌شود و آن‌ها را به تفکر و تأمل، حاجب می‌گردد.» (سجادی ۱۳۸۶: ۳۳۱)

۳) حالت انفعالی در مواجهه امر قدسی در وجه کردار

در بیت، زیر رُخ و تجلی جمال معشوق، وارد غیبی است که بر صاحب تجربه یکباره وارد می‌شود و آتش سوزان عشقی بر قلب عاشق به پا می‌کند و قرار و آرامش عاشق را برهم می‌زند و عاشق را بی‌قرار، شیدا و عاشق‌تر می‌کند. مولانا این تجربه عرفانی را در تصاویر پارادوکس معنایی بیان می‌نماید که سالک در حالت انفعال در وجه کرداری قرار گرفته است.

که آتش رُخشان خاصیت چنین دارد که هر قرار که دارید بی‌قرار کنید
(مولوی ۱۳۸۴: ۳۸۴)

رُخ از دیدگاه عارفان تجلی جمال و حسن الهی است. (زیبایی نژاد ۱۳۸۸: ۱۶۳)
با دلارامی مرا خاطر خوش است کز دلم یکباره برد آرام را
(حافظ ۱۳۸۴: ۳۳۳)

دلارام: «در وجود آدمی، عشق و دردی نهفته و تقاضایی است که تنها با او آرامش می‌یابد به همین دلیل است که معشوق را دلارام می‌گویند؛ یعنی آرامش دهنده دل و اگر انسان بخواهد مورد عنایت محبوب و معشوق قرار بگیرد، باید خود را شایسته لطف او گرداند و عاشق تنها با معرفت و شناخت، می‌تواند معشوق حقیقی را از معشوق مجازی تمیز دهد و با راهنمایی انسان کامل بر طلب و نیاز خود بیفزاید و به همین دلیل است که عاشق را طالب نیز گویند.» (زیبایی نژاد ۱۳۸۸: ۲۸۵)

حافظ از دلارامی یا وارد غیبی، صحبت می‌کند که عملی یا حرکتی انجام می‌دهد و عاشق را عاشق‌تر می‌کند. در واکنش به امر قدسی از خود بی‌خود و غرق در دریای عشق می‌شود و چون این حالت عرفانی توصیف‌پذیر نیست، حافظ برای اثبات آن از متناقض‌نمای ایجاب و سلب استفاده کرده است. آن که مایه آرامش دل است، آرامش دل را برده است؛ زیرا امر قدسی با تجلی مشهود به شکل کرداری آن چنان قلب سالک را بی‌تاب و بی‌قرار کرده است که آرام دل را برده است و شاعر پارادوکس در این بیت را به صورت پارادوکس معنایی در گستره یک بیت بیان می‌نماید.

نتیجه

تجارب عرفانی بیان‌ناپذیر است، زیرا که فراتر از عقل و منطق است و در حالت سرمستی پدید می‌آید. تجربه‌های عرفانی مولانا و حافظ با زبان رمزی در قالب پارادوکس بیان می‌شود. پارادوکس یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های اصلی زبان عرفان است که علاوه بر رازپوشی جنبه‌های هنری زیباشناختی بسیاری دارد. نتایج به دست‌آمده از این تحقیق بیانگر آن است که پارادوکس این دو عارف تحت‌تأثیر تجارب عرفانی بوده است؛ زیرا تجربه‌های عرفانی به این دلیل که فراحسی و فراعقلی هستند، با زبان مرسوم و مفهوم جامعه بیان نمی‌شوند و عارف ناگزیر است تجربه‌های عرفانی را با زبان رمز، اشاره و پارادوکس بیان کند. وجوه مشترک در اندیشه‌های دو شاعر، بسیار به هم نزدیک است؛ زیرا افکار و اندیشه هر دو شاعر مبتنی بر عرفان عاشقانه است و در پرتو این نگرش عاشقانه همه دوگانگی‌ها و تناقض‌گویی‌ها، در مسلک عشق با هم به وحدت و یگانگی می‌رسند. همچنین در هر دو اثر، نشانه‌هایی از تجربه عرفانی توصیف‌ناپذیری، کیفیت معرفتی، زودگذری و حالت انفعالی دیده می‌شود؛ اما مشهود در مشاهدات عرفانی، قابل‌وصف نیست یعنی، تجربه‌های عرفانی را نمی‌توان در قالب کلمه، جمله و یا عبارت آورد، درنهایت کیفیت آن را باید مستقیم

وبی واسطه تجربه کرد. همچنین نمی‌توان تجارب عرفانی را به دیگران بخشید یا انتقال داد. حتی اگر عارفان هم بتوانند، تجربه‌های خود را در قالب الفاظ عادی بیان کنند باز هم ماهیت آن غیرقابل بیان است؛ اما وجوه تفاوت بیشتر ظاهری است. پارادوکس‌های ترکیبی در غزلیات مولوی بسامد بالاتری دارد و در غزلیات حافظ پارادوکس‌های معنایی بیشترین بسامد را به خود اختصاص داده است.

کتابنامه

قرآن کریم

ابوالقاسمی، مریم، ۱۳۷۸. بررسی جلوه‌هایی از اندیشه‌های عرفانی در غزلیات مولانا. مجله تخصصی شعر، ۷(۲۷)، صص. ۴۸-۵۳.

اسماعیل‌نیا، حجت‌الله، غلامپور، سکینه، و یعقوبی زاده، ابراهیم. ۱۳۹۳. زیبایی شناسی پارادوکس در مثنوی و غزلیات مولانا. کنگره ملی پژوهش‌های کاربردی علوم انسانی اسلامی. اله یاری، عبدالمحمد، ۱۳۹۷. چرایی پارادوکس در دیوان حافظ. پژوهشنامه اورمزد، (۴۴)، صص. ۲۱-۵.

بزی، علی‌اکبر، فرزانه، احمدرضا، و سالاری، مصطفی. ۱۴۰۱. تفاوت محتوایی غزل عارفانه عطار و مولانا با غزل عرفان گرایانه سعدی و حافظ. نشریه عرفان اسلامی، ۱۹(۷۱)، صص. ۲۵۰-۲۳۱.

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080514.1401.18.71.12.5>

پورنامداریان، تقی، ۱۳۶۷. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. چ ۲. تهران: مطالعات علمی و فرهنگی.

تفسیری، رمضان و طاهری، حمید، ۱۴۰۱. بررسی پارادوکس و کارکردهای آن در بیان تجربه وحدت وجود در شعر عهد تیموری. فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)، ۷۵(۲۴۵)، صص. ۱۴۵-۱۲۵.

<https://doi.org/10.22034/perlit.2022.44925.3040>

جعفرزاده، یوسف، ۱۳۹۴. مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی عرفان عاشقانه در عرفان مولوی و حافظ. عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)، ۱۱(۴۳)، صص. ۹۷-۷۹.

- س ۲۰ - ش ۷۶- پاییز ۱۴۰۳- نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۶۹
- جمشیدیان، همایون، نوروز پور، لیلا و چوبینه، مطهره، ۱۳۹۵. بررسی مکاشفات عرفانی عطار بر اساس نظریه ویلیام جیمز. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، ۱۲(۴۳)، صص. ۴۳-۱۱.
<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1395.12.43.1.6>
- چناری، امیر، ۱۳۷۷. *متناقض‌نمایی در شعر فارسی*. چ ۱. تهران: فرزانه روز.
حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۴. *دیوان حافظ*. بر اساس نسخه قزوینی و غنی. چ ۱. تهران: اهورا.
حقی، علی و واحد احمدیان، سوری، ۱۳۹۲. تجربه دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی. *فصلنامه علمی پژوهشی، پژوهش‌های فلسفی- کلامی*، ۱۵(۲)، صص. ۵۸-۳۸.
<https://doi.org/10.22091/PFK.2013.26>
- حکمت، شاهرخ، ۱۳۹۴. بررسی جایگاه هفت مقام عرفانی در غزلیات حافظ. *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*، ۵(۱۷)، صص. ۲۸-۷.
<https://dorl.net/dor/20.1001.1.98991735.1402.13.51.5.2>
- حیدری نوری، رضا، ۱۳۹۴. سیر آفاقی در سلوک عارفانه عطار، *فصلنامه عرفان اسلامی*، ۱۳(۵۲)، صص. ۲۳۶-۲۱۰.
خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۸۵. *حافظ، حافظه ماست*. چ ۳. تهران: نشر مطر.
دهقان، علی، حدیدی، خلیل و احمدی، موسی، ۱۳۹۳. بررسی تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه در غزلیات حافظ. *ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی (زبان و ادبیات فارسی)*، ۱۰(۳۷)، صص. ۱۴۳-۱۱۱-
<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1393.10.37.4.3>
- راستگو، علی، ۱۴۰۲. واکاوی نگاه عرفانی مولانا به نماد طوطی در غزلیات شمس. *پژوهش‌های نوین ادبی*، ۲(۳)، صص. ۹۸-۷۱.
<https://dorl.net/dor/20.1001.1.28211413.1402.2.1.4.8>
- رحمان‌دوست، جواد و بهنام فر، محمد، ۱۴۰۱. سیر آفاقی و برداشت‌های عرفانی مولوی از آن در فیه مافیه. *پژوهشنامه متون ادبی دوره عراقی*، ۳(۳)، صص. ۵۴-۳۹.
<https://doi.org/10.22126/ltip.2022.2450>
- رشیدی، مریم و روضاتیان، سیده مریم، ۱۴۰۲. تحلیل انتقادی گفتمان عرفانی در غزلیات حافظ با تکیه بر فرائقش متنی زبان در زبان‌شناسی سیستمی - نقشی هلیدی. *مجله ی شعرپژوهی (بوستان ادب)*، ۱۵(۱)، صص. ۱۸۸-۸۳.
<https://doi.org/10.22067/jlkd.2021.70502.1031>
- زمانی، کریم، ۱۳۹۷. *دیوان شمس تبریزی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی*. چ ۴. تهران: نشر قطره.

۱۷۰/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — سارا قطعی - مریم زیبایی نژاد - مرتضی جعفری

زند، معصومه، ۱۳۹۵. بررسی مضامین عرفانی در مائده‌های زمینی آندره ژید و غزلیات حافظ. فصلنامه علمی پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی، ۷(۲۷)، صص. ۵۷-۳۴.

زیبایی نژاد، مریم، ۱۳۸۸. فرهنگ اصطلاحات استعاره‌ی عرفانی. شیراز: سخن.

سجادی، سید جعفر، ۱۳۸۶. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چ ۸. تهران: طهوری.

شرافت، زهرا و نوروبی، زهرا، ۱۳۹۸. صفات عرفانی و نمادین قلندران در آثار سنایی، عطار، مولانا و حافظ. قند پارسی (فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی)، ۲(۵)، صص. ۱۶۰-۱۳۷.

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.26456478.1398.2.5.5.6>

شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۰. موسیقی شعر. چ ۴. تهران: آگاه.

فلاح، نسرين و اسدپور، سارا، ۱۴۰۰. عقلانیت انتقادی بر معرفت‌شهودی حافظ و نظریه کارل ریموند. فصلنامه پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، ۹(۱)، صص. ۵۵-۲۶.

<http://dorl.net/dor/20.1001.1.23452366.1400.9.1.5.7>

کاشانی، عزالدین محمود بن علی، ۱۳۶۷. مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. تصحیح جلال‌الدین همایی. چ ۳. تهران: نشر هما.

کرکه آبادی، سعید و مشهور، پروین دخت، ۱۴۰۰. بررسی و مقایسه حالات آفاقی و انفسی در سروده‌های علاءالدوله بیابانکی بر اساس نظریه استیس. جستار نامه ادبیات تطبیقی - پژوهشی، ۵(۱۶)، صص. ۱۷۴-۱۴۸.

کریمی، امیر بانو و برج ساز، غفار، ۱۳۸۵. تجربه عرفانی و بیان پارادوکسی (تجربه دیدار با خدا در سخن). دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تهران)، ۵۷(۱۷۹)، صص. ۴۱-۲۱.

لاهوری، ختمی، ۱۳۷۸. شرح عرفانی غزل‌های حافظ. ج ۱. چ ۳. تهران: نشر قطره.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد بن یحیی، ۱۳۹۰. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چ ۹. تهران: زوار.

-----۱۳۸۷. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چ ۸. تهران: زوار.

محمدی، علی و صوفی، مجتبی، ۱۳۹۶. بررسی حضور امر قدسی در غزلیات مولانا با تکیه بر نظریه‌های رودولف اوتو. نشریه علمی - پژوهشی، پژوهش‌های ادب عرفانی، ۱۱(۴)، صص ۱۳۷-۱۱۳.

<https://doi.org/10.22108/jpll.2018.101958.1031>

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب ... / ۱۷۱

محمودی، مریم و خادم، اعظم. ۱۳۹۸. سیر انفسی در دیوان حافظ از منظر تحلیل گفتمان انتقادی. فصلنامه علمی تخصصی مطالعات زبان و ادبیات غنایی دانشگاه آزاد نجف آباد، ۹(۳۰)، صص. ۶۹-۸۲.

معین، محمد، ۱۳۸۶. فرهنگ فارسی. به اهتمام عزیزالله عزیزاده. چ ۲. تهران: اشجع. مولوی، جلال‌الدین، ۱۳۸۴. کلیات شمس تبریزی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۱۰. تهران: امیرکبیر.

نوابی قمصری، مریم السادات، ۱۴۰۱. بنده آزاد (بررسی رابطه آزادی و بندگی در عرفان اسلامی با تأکید بر جایگاه آن در دیوان حافظ). *عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)*، ۱۸(۷۲)، صص. ۱۰۳-۱۲۵. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080514.1401.18.72.6.1>

هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۹۲. کشف‌المحجوب. چ ۸. تهران: ابن سینا. هروی، حسینعلی، ۱۳۹۲. شرح غزل‌های حافظ. ج ۳. چ ۸. تهران: نشر نو. واعظ، بتول و مستعملی پارسا، غلام‌رضا، ۱۳۹۰. تضاد در عین وحدت (پارادوکس) در مثنوی و غزلیات شمس. *فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه*، ۱۲(۳۴)، صص. ۱۹۶-۲۱۹.

<https://doi.org/10.29252/kavosh.2011.2549>

وحیدیان کامیار، تقی، ۱۳۷۶. متناقض‌نما در ادبیات. *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*، ۲۸(۴۳)، صص. ۲۹۴ - ۲۷۱.

ولیکانی، زهره و شعبانی، اکبر، ۱۳۹۴. بررسی کارکردهای عرفانی در غزلیات غالب دهلوی و غزلیات حافظ شیرازی. *فصلنامه عرفان اسلامی*، ۱۲(۴۶)، صص. ۱۷۷-۱۵۹.

References (In Persian)

- Abo al-qāsemī, Maryam. (1999/1378SH). “*Barrasī-ye Jelvehāyī az Andīsehā-ye Erfānī dar Qazalīyyāte Mowlānā*”. *Specialized magazine of poetry*. 7th Year. No. 27. Pp. 48-53.
- Allāh Yārī, Abdo al-mohammad. (2017/1397SH). “*Ĉerāyī-ye Pārādox dar Dīvāne Hāfez*”. *Ormuzd Research Journal*. NO. 44. Pp. 5- 21.
- Bezzī, Alī-akbar. Farzāneh, Ahmad-rezā and Sālārī, Mostafā. (2022/1401SH). “*Tafāvote Mohtavāyī-ye Qazale Erfān-garāyāne-ye Sa’dī va Hāfez*”. *Irfan Islamic magazine*. 19th Year. No. 71. Pp. 231-250. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080514.1401.18.71.12.5>.
- Cenāry, Amīr. (1998/1377SH). *Motenāqez-namāyī dār Še’re Fārsī*. 1st ed. Tehrān: Farzān Rūz.
- Dehqān, Alī and Hadīdī, Xalīl & Ahmadī, Mūsā. (2013/1393SH). “*Barrasī-ye Tasavvofe Ābedāneh va Erfāne Ašeqāneh dar Qazalīyyāte Hāfez*”. *Mystical literature and cognitive mythology (Persian language and literature)*. 10th Year. No. 37. Pp. 111-143. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1393.10.37.4.3>.
- Esmā’īl-nīyā, Hojjato al-llāh and Qolām-pūr, Sakīneh & Ya’qūbī-zādeh, Ebrāhīm. (2013/1393SH). “*Zibāyī-šenāsi-ye Pārādox dar Masnavī va Qazalīyyāte Mowlānā*”. *National Congress of Islamic Humanities Applied Research*.
- Fallāh, Nasrīn and Asad-pūr, Sārā. (2021/1400SH). “*Aqlānīyyate Enteqādī bar Ma’refate Sohūdī-ye Hāfez va Nazarīyye-ye Karl Raimund*”. *Comparative Literature Research Quarterly*. 9th Year. No. 1. Pp. 26-55. <http://dorl.net/dor/20.1001.1.23452366.1400.9.1.5.7>.
- Haqqī, Alī and Vāhed Ahmadīyān. Sūrī. (2013/1392SH). “*Tajrobe-ye Dīnī va Rābete-ye ān bā Tajrobe-ye Erfānī*”. *philosophical-theological researches, scientific-research quarterly*. 15th Year. No. 2. Pp. 38-58. <https://doi.org/10.22091/PEK.2013.26>.
- Hekmāt, Sāhrox. (2015/1394SH). “*Barrasī-ye Jāy-gāhe Haft Maqāme Erfānī dar Qazalīyyāte Hāfez*”. *Journal of Theological Belief Studies*. 5th Year. No. 17. Pp. 7-28. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.98991735.1402.13.51.5.2>.
- Heravī, Hoseyn-alī. (2013/1392SH). *Šarhe Qazalhā-ye Hāfez*. 3rd Vol. 8th ed. Tehrān: Now.
- Heydarī Nūrī, Rezā. (2015/1394SH). “*Seyre Āfāqī dar Solūke Ārefāne-ye Attār*”. *Quarterly journal of Islamic mysticism*. 13th Year. No. 52. Pp. 210-236.
- Hāfez, Šams al-ddīn Mohammad. (2009/1384SH). *Dīvāne Hāfez (bar-asāse Nosxe-ye Allāme Qazvīnī va Qanī)*. 1st ed. Tehrān: Ahūwrā.
- Hojvīrī, Alī Ebne Osmān. (2013/1392SH). *Kašfo al-mahjūb*. 8th ed. Tehrān: Ebne Sīnā.
- Holy Qor’ān*.
- Jamšīdīyān, Homāyūn and Nowrūz-pūr, Leylā & Ĉübīneh, Motahhareh. (2016/1395SH). “*Barrasī-ye Mokāšefāte Erfānī-ye Attār Bar-asāse Nazarīye-ye William James*”. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 12th Year. No. 43. Pp. 11-43.

- Ja'far-zādeh, Yūsof. (2014/1394SH). "Moqaddameh-ī bar Padīdār-šenāsī-ye Erfāne Ašeqāneh dar Erfāne Mowlavī va Hāfez". *Islamic Mysticism (Religions and Mysticism)*. 11th Year. No. 43. Pp. 79-97.
- Kārimī, Amīr Bānū and Borj-sāz. Qaffār. (2006/1385SH). "Tajrobe-ye Erfānī va Bayāne Pārādoxi (Tajrobe-ye Dīdār bā Xodā dar Soxan)". *Faculty of Literature and Human Sciences (Tehran)*. 57th Year. No. 179. Pp. 21-41.
- Kāšānī, Ezzo al-ddīn Mahmūd Ebne Alī. (1988/1367SH). *Mesbāho al-hedāyat va Meftāho al-kefāyet*. Ed. by Jallālo al-ddīn Homāyī. 3rd ed. Tehrān: Homā.
- Korkeh Abādī, Sa'īd and Mašhūr, Parvīn Doxt. (2021/1400SH). "Barrasy va Moqāyese-ye Hālāte Afāqī va Anfosī dar Sorūdehā-ye Alā' o al-ddoleh Bīyābānaky bār-asāse Nazariye-ye (stace)". *Journal of Natural Literature*. 5th Year. No. 16. Pp. 148-174.
- Lāhījī, Šams al-ddīn Mohammad Ebne Yahyā. (2009/1388SH). *Mafāṭiho al-e 'jāz fī Šarhe Golšane Rāz*. With the Effort of Mohammad-rezā Barzgar Xāleqī and Effat Karbāsī. 8th ed. Tehrān: Zavvār.
- Lāhūrī, Xatmī. (1999/1378SH). *Šarhe Erfānī-ye Qazalhā-ye Hāfez*. 1st Vol. 3rd ed. Tehrān: Qatreh.
- Mafāṭiho al-e 'jāz fī Šarhe Golšane Rāz*. (2008/1387SH). With The Effort of Mohammad-rezā Barzgar Xāleqī and Effat Karbāsī. 8th ed. Tehrān: Zavvār.
- Mahmūdī, Maryam and Xādem, A'zam. (2019/1398SH). "Seyre Anfosī dar Dīvāne Hāfez az Manzare Tahlīle Goftemane Enteqādī". *The specialized scientific quarterly of the studies of lyrical language and literature of Najaf Abad Azad University*. 9th Year. No. 30. Pp. 69-82.
- Mohammadī, Alī and Sūfī, Mojtabā. (2017/1396SH). "Barrasī-ye Hozūre Amre Qodsī dar Qazalīyyāte Mowlānā bā Tekye bar Nazariyyehā-ye Rudolf Otto". *Scientific-Research Journal, Mystical Literature Researches*. 11th Year. No. 4. Pp. 113-137. <https://doi.org/10.22108/jpll.2018.101958.1031>.
- Mo'in, Mohammad. (2009/1388SH). *Farhange Farsī*. With the effort of Azīzo al-llāh Alī-zādeh. 2nd ed. Tehrān: Ašja.
- Mowlavī, Jallālo al-ddīn. (2005/1384SH). *Kollīyāte Šamse Tabrīzī*. Ed. by Badī' o al-zzamān Forūzān-far. 10th ed. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Navvābī Qamsarī, Maryamo al-ssādāt. (2022/1401SH). "Bande-ye Āzād (Barrasī-ye Rābete-ye Āzādī va Bandegī dar Erfāne Eslāmī bā Ta'kīd bar Jāy-gāhe ān dar Dīvāne Hāfez)". *Islamic Mysticism (Religions and Mysticism)*. 18th Year. No. 72. Pp. 103-125. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080514.1401.18.72.6.1>.
- Pūr-nām-dāriyān, Taqī. (1988/1367SH). *Ramz va Dāstānhā-ye Ramzī dar Adabe Fārsī*. 2nd ed. Tehrān: Motāle'āte Elmī va Farhangī.
- Rahmān-dūst, Javād and Behnām-far, Mohammad. (2022/1401SH). *Seyre Afāqī va Bar-dāsthā-ye Erfānī-ye Mowlavī az ān dar Fīhe mā Fīh*. *Research Journal of Literary Texts of the Iraqi Period*. 3rd Year. No. 3. Pp. 39-54. <https://doi.org/10.22126/ltp.2022.2450>.
- Rašīdī, Maryam and Rowzātīyān, Seyyedeh Maryam. (2023/1402SH). "Tahlīle Enteqādī-ye Goftemāne Erfānī dar Qazalīyyāte Hāfez bā Tekye

- bar Farā-naqše Matnī-ye Zabān dar Zabān-šenāsīy-e Sīstemī-naqšī Halīdī”. *Poetry Research Magazine (Bostan Adab)*. 15th Year. No. 1. Pp. 83-188. <https://doi.org/10.22067/jlkd.2021.70502.1031>.
- Rāst-gū, Alī. (2023/1402SH). “Vā-kāvī-ye Negāhe Erfānī-ye Mowlānā be Namāde Tūtī dar Qazalīyyāte Šams”. *New Literary Researches*. 2nd Year. No. 3. Pp. 71-98. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.28211413.1402.2.1.4.8>.
- Sajjādī, Seyyed ja’far. (2007/1386SH). *Fargange Estellāhāt va Ta’bīrate Erfānī*. 8th ed. Tehrān: Tahūrī.
- Šafī’y Kadkany, Mohammad-rezā. (2011/1390SH). *Mūsīqī-ye Še’r*. 4th ed. Tehrān: Tehrān: Agāh.
- Serāfat, Zahrā and Nowrūzī, Zahrā. (2019/1398SH). “Sefāte Erfānī va Namādīne Qalandarān dar Āsāre Sanāyī, Attār, Mowlānā va Hāfez”. *Qande parsī (Persian Language and Literature Quarterly)*. 2nd Year. No. 5. Pp. 137-160. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26456478.1398.2.5.5.6>.
- Tafsīrī, Ramezān and Tāherī. Hamīd. (2022/1401SH). “Barrasī-ye Pārādox va Kār-kardhā-ye ān dar Bayāne Tajrobe-ye Vahdate Vojūd dār Še’re Ahde Teymūrī”. *Scientific Quarterly Journal of Persian Language and Literature (former publication of Faculty of Literature, University of Tabriz)*. 75th Year. No. 245. Pp. 125-145. <https://doi.org/10.22034/perlit.2022.44925.3040>.
- Vahīdīyān Kām-yār, Taqī (1997/1376SH). “Motenāqez-namā dār Adabīyyāt”. *Journal of Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsī, University of Mašhad*. 28th Year. No. 3 & 4. Pp. 271-294.
- Valī-xānī, Zohreh and Sa’bānī, Akbar. (2015/1394SH). “Barrasī-ye Kār-kardhā-ye Erfānī dar Qazalīyyāte Hāfeze Šīrāzī”. *Islamic mysticism quarterly*. 12th Year. No. 46. Pp. 159-177.
- Vā’ez, Batūl and Mosta’melī Pārsā, Qolām-rezā. (2011/1390SH). “Tazzād dar Eyne Vahdat (Pārādox) dar Masnavī va Qazalīyyāte Šams”. *Kaush Nameh scientific research quarterly*. 12th Year. No. 23. Pp. 196-219. <https://doi.org/10.29252/kavosh.2011.2549>.
- Xorram-šāhī, Bahā’o al-ddīn. (2006/1385SH). *Hāfez, Hāfeze-ye Māst*. 3rd ed. Tehrān: Matar.
- Zamānī, Karīm. (2018/1397SH). *Dīvāne Šamse Tabrīzī-ye Mowlānā Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī*. 4th ed. Tehrān: Qatreh.
- Zandī, Ma’sūmeh. (2016/1395SH). “Barrasī-ye Mazāmīne Erfānī dar Mā’edehā-ye Zamīnī-ye Andre paul Guillaume Gideva va Qazalīyyāte Hāfez”. *A scientific research quarterly of mysticism in Persian literature*. 7th Year. No. 27. Pp. 34-57.
- Zībāyī-nežād, Maryam. (2009/1388SH). *Farhange Estelāhāte Este’ārī-ye Erfānī*. Šīrāz: Soxan.

بررسی مقایسه‌ای «تجربید» در اندیشه مولانا و جیدو کریشنامورتی

مریم مردانی ورپشتی^{۱*} - حسین حسن‌پور آلاشتی^{۲**} - مسعود روحانی^{۳***} - علی‌اکبر

باقری خلیلی^{۴****}

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، ایران - دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه

مازندران، ایران - دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، ایران - استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه

مازندران، ایران

چکیده

تجربید به معنای ترک کلیه تعلقات مادی و معنوی برای رسیدن به حق و حقیقت، به عنوان یکی از مهمترین عوامل تشکیل‌دهنده تصوف، از مباحث اصلی و مورد توجه عرفاست که در متون عرفانی از آن سخن به میان آمده است. این جستار به روش توصیفی - تحلیلی به مقایسه دیدگاه‌های مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و جیدو کریشنامورتی در خصوص تجربید پرداخته است. هدف پژوهش، یافتن همسانی‌ها و ناهمسانی‌ها در نظام فکری و اندیشگانی این دو عارف بزرگ مشرق زمین است. نتایج پژوهش نشان از آن دارد که این دو عارف در مسائل بسیاری همچون: اعتقاد همزمان به تجربید مادی و معنوی، تجربید از کشور یا سرزمین، تجربید از عقل، دانش و دانستگی، تجربید از خود یا نفس، تجربید و عشق، تجربید و خودشناسی و... با هم اشتراک اندیشگانی و در مسائلی همچون: تجربید از مرشد و معلم و تجربید از دین و ایدئولوژی با یکدیگر اختلاف و ناهمسانی دارند، اما به طور کلی نقاط اشتراک این دو بیش از نقاط افتراق است و این امر یکسان‌بودن آبخور معرفتی و مشارب تجربی این دو عارف که همان عرفان حقیقی یا حقیقت عرفان است را نشان می‌دهد.

کلیدواژه: مولانا، مثنوی، جیدو کریشنامورتی، تجربید، عرفان.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۰۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۰۳

*Email: maryammardani22@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: alashtya@gmail.com

***Email: ruhani46@yahoo.com

****Email: aabagheri@umz.ac.ir

مقدمه

در طول تاریخ بسیاری از معنویان بزرگ جهان به موضوعات مشترکی پرداخته‌اند و در اندیشه‌های بسیاری از آنان همسانی‌های شگرفی یافت می‌شود. یکی از دلایل این همسانی آن است که عارفان و سالکان بزرگ دنیا به تجربه‌های ماورایی و استعلایی نایل آمده‌اند و توانسته‌اند مشاهداتی داشته باشند که حواس عادی قادر به دریافت آن‌ها نیست (بهنام‌فر و خوشامن ۱۳۹۸: ۵)؛ همچنین یکسانی آبشخور معرفتی و مشارب تجربی آنان از دیگر دلایل تشبیه و همگونی نظام اندیشگانی آنان به شمار می‌آید. از مهمترین مسائل مشترک در میان عرفا و سالکین، مسئله «تجرید» است. تجرید به معنای کلی یعنی اعراض از هرآنچه ماسوای حق است. یعنی سالک بتواند خود را از هرچه غیر حق، پیراسته و رهاسازد تا بتواند به بالاترین مدارج کمال و درک حقیقت دست یابد. در اثر تجرید، عارف افق تازه‌ای از نگرش به انسان، جهان و خداوند دریافت می‌کند و این امر باعث استعلای او، اصلاح نفس و رسیدن به مدارج بالای شناخت و کشف و شهود عرفانی می‌شود. از دیرباز مشرق زمین مهد معرفت، شناخت و عرفان بوده است. این جستار که به روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده، به بررسی موضوع تجرید از منظر دو عارف بزرگ مشرق زمین؛ یعنی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، عارف و شاعر پارسی‌زبان از دوران کهن و جیدو کریشنامورتی، عارف و سخنران هندی از دوران معاصر می‌پردازد. در این پژوهش ابتدا به وجوه همسان و سپس به وجوه ناهمسان دیدگاه‌های این دو عارف بزرگ درخصوص تجرید پرداخته‌شده و در نهایت نتیجه‌گیری لازم به عمل آمده و حیرت‌انگیز است که یافته‌های پژوهش نشان از آن دارند که باتوجه به بُعد زمانی این هر دو، بازهم اصل سخن هر دو یکی است؛ هرچند به زبان و بیان کاملاً متفاوت. جیدو کریشنامورتی توانسته است بسیاری از مفاهیم مربوط به تجرید را که قرن‌ها پیش توسط مولانا جلال‌الدین محمد بلخی بیان شده بود، به زبان امروز و بیانی ساده در اختیار مخاطبان معاصر خویش قرار دهد و به عنوان یکی از بزرگان جنبش‌های معنوی‌گرای نوین قلمداد شود.

براساس نظرات بینامتنیت که اکثر متون متأثر از یکدیگرند، انتظار می‌رود که کریشنامورتی متأثر از مولانا باشد، اما وی در آثار و سخنرانی‌های خود به صراحت نامی از مولانا نبرده است، اگرچه اشتراکات اندیشگانی بسیاری در آثار او با مولانا مشاهده می‌گردد. تأثیر و تأثر عرفان‌ها در سراسر دنیا امری غیر قابل انکار است که نه تنها در عرفان، بلکه در تمام جنبه‌های فرهنگ و تمدن بشری به چشم می‌خورد. مقایسه و تطبیق پدیده‌های عرفانی گوناگون در فرهنگ‌ها و زمان‌های مختلف، درک بهتر و تعامل و تفاهم را در میان ملل، ادیان و اقوام موجب می‌شود و همچنین شناخت عرفان پژوهان از ابعاد تفکر عرفانی را عمق و وسعت می‌بخشد. بسیاری از آموزه‌های عرفان‌های نوین به شکل سنتی در عرفان اسلامی مولانا وجود دارد که تبیین و تشریح این آموزه‌ها به زبانی که مخاطب امروز را جذب کند، امری است که انسان معاصر را از سرگستگی در میان جنبش‌های نوظهور معنوی باز داشته و در کاهش آسیب‌های اجتماعی مؤثر واقع خواهد شد. این موضوع ضرورت چنین تحقیقاتی را بیش از پیش روشن می‌سازد.

اهمیت و ضرورت پژوهش

در صورت مواجهه اصولی با پدیده‌های دینی و بررسی و تطبیق ادیان و عرفان‌های مختلف جهان با نگاهی محققانه و به دور از غرض، بسیاری از اختلافات سیاسی، فرقه‌ای، نظامی و... از میان خواهد رفت و جوامع بشری در آرامش بیشتری به سر خواهند برد. وقتی مردم سراسر دنیا از پیوندهای فرهنگی یکسانی برخوردار باشند «این پیوند استوارتر، مانع از آن می‌شود که ملت‌ها به دلیل اغراض سیاسی یا منافع اقتصادی، از هم فاصله بگیرند یا حتی با هم بستیزند.» (اوتو، ۱۳۹۷: ۱۳) با عنایت به فواید بررسی‌های تطبیقی در میان عرفان‌های گوناگون و عدم پژوهشی با محوریت

۱۷۸/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی ...
مقایسه دیدگاه مولانا و جیدو کریشنامورتی درخصوص مسئله تجرید، ضرورت
چنین تحقیقی آشکار می‌شود.

روش و سؤال پژوهش

این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و مطالعات کتابخانه‌ای و فیش‌برداری انجام
شده و درصدد است تا به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

۱- نقاط افتراق اندیشه‌ها و نظریات مولانا و جیدو کریشنامورتی در رابطه با مبحث
تجرید کدامند؟

۲- در نظام اندیشگانی مولانا و جیدو کریشنامورتی درخصوص مبحث تجرید چه
تشابهاتی وجود دارد؟

۳- از این مقایسه و تحلیل چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟
محدوده پژوهش، کتاب «مثنوی معنوی» از مولانا، به تصحیح رینولد نیکلسن، تهران،
انتشارات توس (۱۳۷۵) و آثار جیدو کریشنامورتی است.

پیشینه پژوهش

تا کنون در مورد مقایسه «تجرید» در آثار مولانا و کریشنا تحقیقی جداگانه و مبسوط
صورت نگرفته است، اما برخی پژوهش‌های انجام شده در مثنوی مولانا که اشاراتی
به بحث تجرید داشته‌اند عبارتند از:

شروح گوناگونی که بر مثنوی شریف نوشته شده است، مانند: شرح مثنوی
فروزانفر، زمانی، نیکلسون و... هر کدام به مبحث تجرید در مثنوی اشاره‌هایی
داشته‌اند. کتاب «شکوه شمس» از آن ماری شیمل نیز، در فصلی با عنوان «الهیات

مولوی نردبان روحانی» اشاراتی به بحث تجربید در اندیشه مولانا دارد که در آن به مسائلی همچون: رهایی از تعلقات دنیوی، نکوهش دنیا، ریاضت، اهمیت فقر، فنا و... می‌پردازد. زمردی (۱۳۸۸)، در مقاله «رها شدن از صفات نفس و اتحاد با خالق در عرفان هندی و مثنوی مولوی» بیان می‌کند که انسان با شناخت نفس و گذار از خواسته‌های آن می‌تواند بر حواس خود مسلط شده و امیال نفسانی را ترک کند تا پس از رهایی، از صفات رذیله مانند: شهوت، خشم، حرص و... به مقامی والا دست‌یابد. رفایی قدیمی مشهد و غلام‌حسین‌زاده (۱۳۹۷)، در مقاله «بررسی و تحلیل جایگاه زهد در اندیشه مولوی» به تبیین تلقی‌ات متفاوت مولانا در باب زهد و چرایی نگاه‌های متفاوت از سوی او می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که مولانا از سه منظر فقیه، عارف و قلندر به زهد نگریسته است. از منظر نخست، زهد جایگاه الایی دارد و از دو منظر دیگر، امری کم ارزش است. هادی و کیلی (۱۳۹۴)، در مقاله «انسان از منظر کریشنامورتی» به سه مبحث مهم: الف) جهت‌گیری فکری، ب) ایده‌آلیسم منفی، ج) انزواگرایی اجتماعی و کمال‌گریزی فردی کریشنامورتی با دیدی نقادانه پرداخته و در انتها افزایش آگاهی بر نمایشی‌بودن و اعتباری‌بودن بسیاری از وجوه زندگی انسان را که توسط کریشنا بیان شده، قابل ستایش می‌داند. کیانی (۱۳۹۷)، در مقاله «بررسی انتقادی نسبت سعادت‌گرایی و استادپذیری در اندیشه کریشنامورتی» به تحلیل انتقادی یکی از دیدگاه‌های بنیادین کریشنامورتی؛ یعنی نامتناهی‌بودن حقیقت و در قالب ایدئولوژیک نبودن آن می‌پردازد و ادعای مورتی را جامع نفی و اثبات و درنهایت باطل می‌شمارد.

موضوع این جستار با تحقیقات انجام‌شده، تا حدود اندکی همپوشانی دارد؛ هرچند آثار مذکور، هیچکدام مشخصاً به بحث تجربید در آثار مولانا یا کریشنا پرداخته‌اند. ضمناً در هیچ‌یک از تحقیقات صورت‌گرفته، به مسأله مقایسه دیدگاه‌های مولانا و جیدو کریشنامورتی در رابطه با «تجربید» پرداخته‌نشده که این امر ضرورت چنین پژوهشی را نمایان می‌سازد.

چارچوب مفهومی پژوهش

عرفان

فرهنگ معین، معانی عرفان را چنین برشمرده است: «[ع. ۱] - (مص م.) شناختن، بازشناختن، معرفت؛ ۲- شناختن حق تعالی، معرفت حق.» (فرهنگ معین، ذیل واژه «عرفان») نوع نگرش و برداشت هر دینی نسبت به عرفان مجزا، خاص و متفاوت است. بنابراین تعریفی جامع و مانع از عرفان که مقبول طبع تمام صاحب‌نظران باشد و عرفان‌های مختلف اسلامی، یهودی، مسیحی، زرتشتی و... را در برگیرد، امری محال است. اما اصولاً عرفان «یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حق و شناخت حقایق امور و مشکلات و رموز علوم است، آن هم البته نه به طریق فلاسفه و حکما، بلکه از راه اشراق و کشف و شهود.» (سجادی ۱۳۷۶: ۱۲)

تجرید

تجرید در لغت

تجرید در لغتنامهٔ دهخدا به موارد زیر معنی شده است: برهنه کردن؛ برهنه کردن کسی را؛ برهنه کردن چیزی را از زوایدی که بر آن باشد؛ پیراستن درخت؛ پیراستن و اصلاح نمودن؛ بریدن شاخه‌های درخت؛ بازکردن پوست چیزی؛ تجرید چوب؛ کندن پوست آن و... در اصطلاح صوفیه تجرید از خلایق و علایق و عوایق و تفرید از خودی؛ تجرید به معنی قطع تعلقات ظاهریست و تفرید قطع تعلقات باطنی. (دهخدا ۱۳۴۰: ذیل واژه «تجرید»)

تجرید در نزد صوفیه

صوفیه مراتب پایینی تجرید را برهنه شدن از اعراض و اعواض دانسته‌اند و آن را به دو مرتبه ظاهر و باطن تقسیم کرده‌اند. (کاشانی ۱۳۶۷: ۱۴۳) تجرید ظاهر - که همان ترک مالکیت امور دنیاست - مقام عیسی (ع) شمرده شده است که به باور صوفیه، درحالی از دنیا رفت که چیزی از دنیا در ملک او نبود. (بخاری ۱۳۶۶: ۱۴۲۱) صوفیه بر آن باورند که سالکی که از اسارت دنیا رسته است، تنها باید شکرگزار این نعمت حق باشد و از عبادت خداوند به تجارت با او نپردازد. (کاشانی ۱۳۶۷: ۱۴۳) افزون بر تجرد ظاهر و باطن، در منابع صوفیه به مرتبه بالاتری نیز اشاره شده است و آن تجرید از هر حال و مقامی است که سالک بر اثر تجرید ظاهر و باطن بدان‌ها می‌رسد. در این حال، بنده با آنچه در قلب خود می‌یابد، همه مخلوقات را به یک سو می‌نهد و خدا را بر ماسوا برمی‌گزیند و جز او چیزی نمی‌جوید و این همان «تجرید توحید» است. در چنین مرتبه‌ای است که به باور صوفیه، خداوند پس از مجرد گشتن بنده از خلق، و فرد ماندن سر او با حق، خلق را به او باز پس می‌دهد تا در میان خلق تنها به حق مشغول باشد. از دیدگاه اهل تصوف، اصطلاح تجرید طیف وسیعی از مفاهیم و مراحل سلوک، از زهد و ترک دنیا تا بالاترین مراتب معرفتی و شهودی مانند تفرید و تجرید توحید را دربرمی‌گیرد. (سراج ۱۳۸۸: ۳۹۴) عارفان نتایج تجرید را مهم دانسته و گفته‌اند که شناخت حق و وصول به توحید حقیقی مشروط به تجرید است. نخستین بار جنید بغدادی (متوفی ۲۹۷) گفته است: «مجرد کسی است که ظاهر او از اعراض و باطنش از اعتراض (به خدا) مجرد باشد.» (عطار نیشابوری ۱۳۴۶: ۴۴۷)

اندیشه‌ها و گفتار کریشنامورتی در خصوص تجرید

جیدو کریشنامورتی، نویسنده و عارف هندی^(۱) تقریباً در تمامی آثار خود انسان را به «تجرید» فرامی‌خواند. در نظام اندیشگانی کریشنا با دو نوع تجرید مواجه می‌شویم:

۱- تجرید عینی یا مادی؛ ۲- تجرید ذهنی یا معنوی. تجرید عینی، مواردی همچون عدم تعلق به مال و ثروت، خانه و... را در برمی‌گیرد و تجرید ذهنی، موارد گوناگونی از عدم تعلق را همچون: عدم تعلق به دین، دانش، نفس و... را شامل می‌شود. همچنین وی تجرید را در معانی مختلف و چندجانبه‌ای به کار می‌برد؛ گاهی به‌عنوان آزادی و رهایی از آن یاد می‌کند، زمانی به معنای انهدام و نابودی و گاهی به معنای پرهیزکاری. در ادامه، نقاط افتراق و اشتراک وی با مولانا در موارد یادشده به طور مشروح تبیین می‌شود.

همانندی‌ها در دیدگاه کریشنامورتی و مولانا درخصوص تجرید

روشن است هنگامی که از همانندی‌های فکری کریشنامورتی و مولانا سخن به میان می‌آید، به این معنی نیست که هردو در یک جایگاه و با اشتراکات در مبانی و اصول اندیشگانی و فکری هستند؛ بلکه به این معناست که چون هر دو از آبشخور عرفان مایه گرفته‌اند، نقاط مشترکی دارند که در اینجا به بازنمود آن‌ها پرداخته می‌شود:

اعتقاد همزمان به تجرید مادی و معنوی

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و جیدو کریشنامورتی، هردو قائل به تجرید همزمان مادی و معنوی هستند و معتقدند انسان نه تنها باید از مادیات کناره‌گیری کند، بلکه حتی باید از بسیاری امور معنوی نیز پرهیز کند تا به آزادی واقعی و درک حقیقت نائل گردد. از منظر مورتی، تجرید مادی (داشتن متعلقات اندک، نداشتن خانه، لباس کم پوشیدن، پول مختصرداشتن در بانک و...) فقط یک نمایش بیرونی است و سادگی نیست. سادگی اساسی و واقعی آن است که از درون به وجود آمده باشد و البته دارای نمایش بیرونی هم باشد. از منظر او چیزهایی که اکثر انسان‌ها آرزوی آن را دارند، مانند: ثروت، شهرت، قدرت و... ارزش به دست آوردن ندارند و زمانی که

این حقیقت نه فقط لفظاً بلکه به درستی درک و فهمیده شود، همه خواسته‌ها و آرزوها از میان خواهند رفت. همچنین اگر انسان تنها به خاطر بهشت و نعمات آن یا به خاطر جلب احترام و تأیید افراد مورد تکریم و احترام جامعه، باتقوا و بافضیلت باشد، زندگی و هستی‌اش مانند یک زمین لم‌بزرع بی‌بار و بی‌ثمر می‌شود. کاری که به خاطر کار دیگر یا چیز دیگر انجام می‌شود، در اصل یکی از راه‌ها و شیوه‌های پیچیده فرار است. فرار از خود، از واقعیت و «آن چه هست». (کریشنامورتی ۱۳۹۸ ج: ۱۵۳-۴) در بحث از تجربید معنوی لازم است انسان از چنگ مسائلی همچون: خشم، حسادت، رشک، حرص، فراگیرندگی، تنفر، میل به توفیق و... خلاص شود. (کریشنامورتی ۱۳۹۸ ب: ۵۷) وی تجربید معنوی یا فقر درونی را لازمه رسیدن و درک حقیقت می‌داند و می‌گوید وقتی ذهن از جامعه رها شود و دروناً تنگدست و فقیر باشد، همه جهدها، کوشش‌ها، آمال و آرزوها و حتی مسأله‌ها تمام خواهند شد و همین فقر درونی باعث دیدن حقیقت زندگی می‌شود. یک‌چنین زندگی‌ای پر است از دعای خیر و برکت و البته در هیچ کلیسا و معبدی یافت نمی‌شود. (ر.ک. کریشنامورتی ۱۳۸۴: ۱۱۴-۱۱۶)

مولانا نیز، هم به تجربید مادی و هم به تجربید معنوی اعتقاد دارد. در بحث از تجربید مادی، مولانا معتقد است اگر انسان از دل‌بستگی‌ها رها شود و در نیاز و فقر، خود را مرده‌سازد، دم عیسی او را زنده می‌گرداند. معنی مردن طوطی در داستان طوطی و بازرگان نیز این است که آدمی باید در نیاز و فقر خود را مرده‌سازد. (مولوی ۱۳۷۵/۱/۱۳ و ۱۳ و ۱۹۰۹) همچنین معتقد است خلق به این دلیل در دام حرص و امل گرفتار می‌شوند که از فقر هراسانند. (همان/ ۱/ ۹۶۰) ترس از فقر و درویشی همانند ترس از مرگ و نیستی است. (همان/ ۱/ ۹۶۲) از منظر مولانا فقر و خواری از طرف خداوند - همان‌گونه که حضرت محمد (ص) فرموده‌اند - فخر و علو است (همان/ ۱/ ۲۳۴؛ ۳/ ۳۲۸؛ ۳/ ۴۵۱۹) و فقری که فخر است، هزاران عزّ و ناز در آن پنهان است. (همان/ ۱/ ۲۳۵) شیمل در این باره می‌گوید: «مفهومی که نظریه‌های عرفانی مولانا بر آن متمرکز است، تا آنجا که ما می‌توانیم نظریه‌های اساسی او را بنمایانیم، به طور کلی فقر است. حدیث

۱۸۴/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی ...

نبوی «الفقر فخری» جای اصلی را در افکار او اشغال می‌کند.» (شیمیل ۱۳۷۰: ۴۲۶)
مولانا فقر را مایه امان آدمی از بلای نفس بر می‌شمارد:

آدمی را عجز و فقر آمد امان از بلای نفس پر حرص و غمان
(مولوی ۱۳۷۵/۳/۳۲۸۳)

بنابراین انسان را به واردشدن در آن توصیه می‌کند:

چون شکسته می‌رهد، اشکسته شو امن در فقرست اندر فقر رو
(همان/۴/۲۷۵۷)

از آنجاکه اندیشه مولانا همواره بر این است که دنیا آدمی را از هدف متعالی خویش منحرف می‌کند، همواره به تجرید و دوری از دنیا توصیه می‌کند. از منظر او «دنیا عجزه خمیده‌قامت تنفرآوری است که خود را می‌آراید تا عاشقان تازه‌کار را که مغلوب شهوت نفس‌اند و از زشتی بیزاری‌آور او یک دم غافل می‌شوند، به سوی خود کشد.» (شیمیل ۱۳۷۰: ۴۱۹)

در بحث از تجرید معنوی، مولانا اعتقاد دارد که انسان باید قوت تجرید ذات را بیابد. (مولوی ۱۳۷۵/۵/۳۲۸۰) وی تجرید معنوی یا فقر روحانی را برای عارف پسندیده-تر می‌داند. فقری که نتیجه آن دوری از تمامی خصلت‌های قبیح و ناپسند از جمله حرص و آز باشد. مولانا هر که را که اسیر شهوت و خشم باشد، میر یا صدر اجل می‌نامد (همان/۳/۳۱۲۵) و تعبیر «فقیر» را برای اولیاءالله و برای فقر و فنای عارفانه می‌آورد. (همان: ۲۱۰۹/۶-۱۵۳۶)

تجرید به معنای آزادی و رهایی

کریشنامورتی تجرید را نوعی آزادی و رهایی و تنها موضوع مورد علاقه خود معرفی می‌کند و تقریباً در تمامی آثار خود بدان می‌پردازد. وی می‌گوید: «تنها موضوع اساسی مورد علاقه و توجه من آزادساختن انسان است؛ آزاد از بندهای درون خویش!» (کریشنامورتی ۱۳۹۸ج: ۴۳) طبق آموزه‌های کریشنا ذهن انسان باید خود را از هرچه که

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجربید» در اندیشه مولانا .../۱۸۵

متعلق به گذشته و آینده است پاک و رها کند. «ذهنی که کیفیتی تازه، بعدی تازه و شیوه‌ای تازه دارد، باید بدون تمسک به گذشته (گذشته؛ یعنی: شرطی شدن؛ یعنی نتیجه تأثیرگذاری، تعلیم و تربیت و نژاد) عمل کند و نه برحسب آینده، آزادی؛ یعنی این.» (کریشنامورتی ۱۳۹۳: ۲۰۰)

مولانا نیز در معنای تجربید به مفهوم آزادی و رهایی نظر داشته است. وی تعبیر «آزادان» را برای کسانی که از اسارت دنیا آزاد شده‌اند و تعبیر «مقام امن و آزادی» را برای مرتبه ایمنی از نفس به کار می‌برد:

شاد پر و بال او بخأ له تا امام جمله آزادان شد او
هر که او را مقتدا سازد برست در مقام امن و آزادی نشست
(مولوی ۱۳۷۵/۳/۶۶۶ و ۲۸۶۷)

و تعبیر آزادمرد را برای عارف و کسی که از بند دنیا و متعلقات آن آزاد و رها شده باشد:

سرّ او دانست آن آزادمرد لیک چون حلم خدا پیدا نکرد
(همان ۲۲۳۷/۵)

تجربید به معنی پرهیزکاری

کریشنامورتی گاهی تجربید را به معنی پرهیزکاری به کار می‌برد. وی معتقد است پرهیزکاری و تقوا یعنی آزادبودن از اخلاق اجتماعی، حرص، حسادت و ... تقوا چیزی است زنده و سیال. چیزی که به طوردائم خود را احیاء و بازسازی می‌کند؛ بنابراین نمی‌توان آن را براساس زمان به دست آورد. (کریشنامورتی ۱۳۹۸: ب: ۵۹)

«پرهیزکاری، شدن «آنچه نیست» نیست؛ بلکه درک «آنچه هست» است و بنابراین رهایی است از آنچه هست... بدون پرهیزکاری، آزادی وجود ندارد... «آنچه هست»، واقعیت است و درک واقعیت نیاز به آگاهی، ذهن هشیار و سریع دارد.» (کریشنامورتی ۱۳۹۱: ۵۴)

از منظر کریشنا «برای پرهیزکاربودن باید آزاد بود و آن‌کس که از اخلاق

۱۸۶/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی ...

اجتماعی، حرص، حسادت، رقابت، پرستش توفیق و همه چیزهایی که کلیسا مطرح می‌کند و اجتماع آن‌ها را اخلاقیات می‌نامد، پیروی می‌کند، پرهیزکار نیست.» (کریشنامورتی، ۱۳۹۸:ب:۳۰)

در نظام اندیشگانی مولانا زهد، نوعی تجرید محسوب می‌شود. مولانا تابع زهدبودن را بی‌نیازی از گنج می‌داند:

گفت آن‌ها تابع زهد اند و دین بی زر او گنجیست بر روی زمین
(مولوی ۱۳۷۵/۶/۲۶۷)

مولانا معتقد است زهد واقعی با نور معرفت نمایان می‌شود (همان / ۱۴۷۵/۲) و معرفت عارف نتیجه زهد گذشته اوست. (همان / ۲۰۹۰/۶) وی زهد را میراث انبیاء می‌داند که جان‌های اتقیاء می‌توانند وارث آن باشند. (همان / ۱/۱/۳۴۰)

تجرید به معنای نابودی و فنا

کریشنا گاهی تجرید را در معنای «نابودی» و «فنا» به کار می‌برد. از منظر او انسان باید بتواند همه چیز را در درون خود منهدم کند تا به حالتی که در آن مرگ وجود ندارد یا جاودانگی برسد. (کریشنامورتی ۱۳۹۳: ۱۵۶) از منظر وی، انسان وقتی به تجرید معنوی برسد و تمامی اقتدارهایش را نابود کند، به مرحله آفرینش می‌رسد (همان: ۱۵۷) و در واقع فنا مساوی می‌شود با بقا.

در عرفان اسلامی فنا «حالت از دست‌دادن فردیت و نیستی و محو شدن است که به معنی پایدار ماندن نفس است که از مرحله فنا گذشته است و در خدا بقا یافته است.» (ایزوتسو ۱۳۷۸: ۵۱۴) خلاصه کلام عرفا این است که «غایت سلوک در فنا، گذر از مراحل مادی و مجرد و رسیدن به بی‌حدی است... فنای سالک از نفسانیات شروع می‌شود، مجردات را پشت سر می‌گذارد و در نهایت به عینیت یافتن با صفات و اسماء ختم می‌شود.» (رستمیان ۱۳۸۳: ۲۰۳) از منظر مولانا فقر تقریباً با فنا هم‌مرز است و کسی که از «فقر و نیستی» می‌گریزد، در واقع، سعادت واقعی را ترک می‌گوید.

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجریده» در اندیشه مولانا .../۱۸۷

(شیمل ۱۳۷۰: ۴۲۷) هنگامی که انسان از خویشتن و تمامی تعلقات دست‌شست و به تجریده واقعی رسید، به بقا و جاودانگی نائل می‌شود:
او به نسبت با صافت حق فناست در حقیقت در فنا او را بقاست
(مولوی ۱۳۷۵/۴/۴۰۰)

تجریده از کشور یا سرزمین

کریشنا با ملی‌گرایی به شدت مخالف است و همواره بر عدم تعلق به کشور یا سرزمین اصرار می‌ورزد. او ملی‌گرایی را خطری بزرگ، خطر جدایی مردم از هم می‌نامد و می‌گوید فهمیدن و درک خطر ملی‌گرایی به فراست و زیرکی خاصی نیاز دارد که تنها جزء بسیار کوچکی از انسان‌ها از آن آگاه هستند. (کریشنامورتی ۱۳۹۸: ۹-۲۸) وی معتقد است انسان با ملی‌گرایی یا وطن‌پرستی، در واقع «خود» را تغذیه می‌کند و تا زمانی که عمل و فعالیت «خود وسعت‌دادن» وجود دارد، انسان نخواهد توانست به «حقیقت» پی‌ببرد. (همو الف: ۶۷)

نگاه مولانا به وطن و سرزمین، نگاهی فراملیتی و فرازبانی است که «حتی اگر ناظر به افق‌های بلند عالم معنا و معرفت الهی نیز نباشد، در سطوح پایین‌تر و افق‌های مادی زندگی بشر نیز می‌تواند باعث رفع بسیاری از منازعات قومی و نژادی و حتی دینی و مذهبی باشد... همچنین از جمله نتایج مثبت آن در سطوح عادی زندگی بشر، ایجاد تعامل مثبت و هم‌افزا در میان افراد غیرهم‌کیش هم‌وطن و افراد غیرهم‌نژاد هم‌وطن است.» (عابدی ۱۳۹۲: ۶۷) از منظر مولانا «وطن» به هیچ عنوان در معنای قومی و ملی آن مطرح نیست و تعاریف عرفانی از وطن، غالباً صورتی متفاوت و والاتر از معنای لغوی و ظاهری آن دارد. مولانا به جنبه مادی و خاکی وطن حداقل توجه را دارد و آن را تنها محل کسب توشه و زاد برای سرای جاودان آخرت می‌شناسد. از آنجا که وی همواره به بُعد روحانی انسان توجه بیشتری نشان می‌دهد، بنابراین واضح است که جایگاه انسان را وطنی می‌داند که ورای معنای اقلیمی و جغرافیایی و

۱۸۸/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی ...

خاستگاهی ازلی و ابدی است که از آن دور مانده و امید بازگشت به آن را دارد. در حدیثی از پیامبر(ص) بیان شده است که: «حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيْمَانِ»، مولانا در تفسیر این حدیث می‌گوید منظور پیامبر(ص) از وطن در اینجا، عالمی است که با این وطن محسوس و مادی رابطه‌ای ندارد. (شفیعی کدکنی ۱۳۵۹: ۹)

از دم حب الوطن بگذر مایست که وطن آنسوست جان این سوی نیست
(مولوی ۱۳۷۵/۴/۱۱-۲۲۱)

«وطن مألوف مولانا وطنی ساده و بی دغدغه است که راه دستیابی به آن کمی
«انسان بودن» است و بس.» (کریمانی و هاشمی اصفهان، ۱۳۹۸: ۵-۲۲۴)

تجربید از عقل، دانش و دانستگی

کریشنا در بحث از تجربید معنوی، به عدم تعلق به دانش و معلومات تأکید بسیار می‌ورزد و آن‌ها را مهلک‌تر از موارد تجربید مادی (همانند پول و ثروت) می‌داند. وی اصرار دارد که انسان برای رسیدن به حقیقت، نه تنها باید به تمام جاه‌طلبی‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی‌اش پایان دهد، بلکه باید به جاه‌طلبی‌های عجیب و غریب‌تر و مهلک‌تری مانند جاه‌طلبی‌های معنوی و تلاش برای چیزی بودن نیز پایان دهد. (ر.ک. کریشنامورتی ۱۳۹۱: ۷۴-۷۳) کریشنا دانش و اعتقاد را تاریکی می‌داند و مرکز تمام شرارت‌ها و بیچارگی‌ها. از نظر او مهم است که انسان فقیر باشد، چه از مال دنیا و چه در زمینه عقیده و دانش. (همان: ۱۰۱) جمع‌آوری اطلاعات و دانش‌های گوناگون، همه باعث به وجود آمدن ادعای «دانستن» می‌شود و همین ادعای «من می‌دانم» همانند دیواری است که بین انسان‌ها قرار می‌گیرد. انسان در پشت این دیوار دانش، به جستجوی آسایش و امنیت می‌رود. بنابراین هر قدر ذهن، گران‌بارتر از دانش باشد، توانایی درک آن کمتر است. (کریشنامورتی ۱۳۹۱: ۷۴) البته باید توجه داشت که در بسیاری موارد کریشنا دانش و دانستگی را در معنای معمول آن به کار نمی‌برد؛ بلکه دانش، معنایی بسیار کلی‌تر دارد و شامل هر چیزی که انسان «می‌داند»

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجربید» در اندیشه مولانا .../۱۸۹

می‌شود و مجموعه‌ای از تصاویر، تجربیات، خاطره‌ها و دانش‌ها را در برمی‌گیرد.
(همو ۱۳۹۸ الف: ۱۱۵-۱۱۴)

عرفای بزرگ و از جمله مولانا نیز همواره بر کافی نبودن عقل و دانش در راه معرفت تأکید داشته و آن را در تقابل با عشق می‌دیده‌اند. مولانا عقل را مورد حملات شدید خود قرار می‌دهد و پای استدلالیان را برای کشف حقیقت چوبین می‌داند. البته آن عقلی که مولانا آن را ناکارآمد می‌داند، عقل جزوی، سودجو و مادی است که استدلال‌ها و حسابگری‌های آن، گاهی موجب شک و تردید و مانع وصل به حقیقت می‌شود. لذا پادزهر آن، وام دادن سود و زیان در راه خداست. مولانا این عقل جزوی را مانند خری در گل خفته می‌داند که قادر به نجات و رستگاری خود نیست. (ضیایی ۱۳۸۹: ۱۳۴)

عقل در شرحش چو خر در گل بخت / شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
(مولوی ۱۳۷۵/۱/۱۱۵)

تجربید از خود یا نفس

رهایی از خود، بالاترین نوع تجربید معنوی است. کریشنا می‌گوید: «تا وقتی که «من هستم» را تأیید می‌کنیم، موجب فساد نسل در خود و دنیا می‌شویم.» (کریشنا مورتی ۱۳۹۳: ۱۹۹) البته این «خود»ی که کریشنا به رهایی از آن تأکید می‌کند، به معنای خودنفسانی یا Ego هست و نه فردیت و هویت شخصی یا Self.

«Self یک چیز فوق‌العاده ظریف و غیرقابل وصف است. Self تشکیل فردیت یگانه و بی‌نظیر هر موجود را می‌دهد Uniqueness. فردیت یگانه و بی‌نظیر Individual از لحاظ فرم متفاوت نیست، آن‌گونه که Ego هست. تفاوت آن در ذات و نفس زندگی است و این جوهر یگانه هنگامی به طور کامل وارد عمل می‌شود که Ego از موجودیت باز ایستاده است.» (کریشنامورتی ۱۳۹۹: ۲۰۵)

هرگاه ذهن انسان نسبت به تمامیت جریان‌ها و عملکردهای خودش آگاهی و شناخت پیدا کند و در واقع فکر، متوقف شود، در آن زمان خلاقیت به وجود می‌آید

۱۹۰/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی ...

که موجب نشاط و شادمانی عمیق و سرشاری در انسان می‌شود. این حالت خلاق، عین وجد و سعادت است. انسان با گسستن از خویش می‌تواند از چنگ تمام‌زشتی‌ها، خشونت‌ها و... خلاص شود (همو ۱۳۹۸:ب:۵۱) و زمانی که انسان بتواند کاملاً از «من» در غیبت باشد، می‌تواند این شور و عشق عمیق را بازیابد و کسی که آن را بازیابد، هرگز اسیر «خود - دلسوزی» یا «تأسف به حال خود»^۱ نخواهد شد و از ناامیدی، یأس و بدبختی به‌دور خواهد بود. (همو الف:۱۴۲) رهایی از خویشتن خویش و رسیدن به حقیقت، عصاره‌ی تعالیم کریشنامورتی است و خود به این امر اعتراف دارد. (همو ج: ۲۲۷)

مولانا نیز در آثار خود آدمی را به یافتن خود (خودشناسی) در بی‌خودی توصیه می‌کند:

جهد کن در بی‌خودی خود را بیاب
زودتر والله اعلم بالصواب
(مولوی ۱۳۷۵/۴/۳۲۱۸)

وی معتقد است تجرید از خود، باعث از بین رفتن صورت و جلوه‌کردن معنی می‌شود:

پیش اصل خویش چون بی‌خویش شد
رفت صورت جلوه‌ی معنی شد
(مولوی ۱۳۷۵/۳/۲۰۷۰)

طبق آموزه‌های مولانا بی‌خودی بنده از خودش، حق است (همان/ ۳/۴۶۸۳) و می‌توان با رسیدن به مقام بی‌خودی از عقاب الهی در امان ماند. (همان/ ۶/۱۵۲۳)

تجرید و عشق

کریشنامورتی معتقد است زمانی که انسان از همه چیز بگذرد، از الفاظ و نام‌ها بگذرد و به تجرید (به معنای واقعی کلمه) برسد، نهایتاً به عشق، به حقیقت، و به جوهر هستی خواهد رسید. (کریشنامورتی ۱۳۹۸ الف: ۵۲-۵۱) از منظر وی، برای درک زندگی

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجریده» در اندیشه مولانا .../ ۱۹۱

باید آزاد بود و برای آزاد بودن نیز باید عشق و دوست داشتن را شناخت. بدون عشق، آزادی وجود ندارد و صرفاً یک فکر و اندیشه بی ارزش است. (ر.ک. همو ۱۳۸۴: ۱۲۰-۱۱۶) عشق از «خود» و «انانیت» مایه نمی‌گیرد. چراکه خود نمی‌تواند عشق را بشناسد. هرچاکه «عشق» هست، «خود» نیست. (همو ۱۳۹۱: ۱۰۱) «انسان تا وقتی که گذشته‌ها و تعارض و اندوه را به طور کامل و تمام فنا نکند، به عشق نمی‌رسد.» (همو ۱۳۹۸: ۴۶) زمانی که تمامی اندیشه‌ها، تمایلات، آرزوها و همه آنچه مربوط به خود فردی و شخصی انسان باشد، مضمحل گشته و از میان برخاسته باشد، آن هنگام انسان با معشوق یکی و به درک حقیقت نائل خواهد شد. خواه آن معشوق به بودا تعبیر شود یا به Lord Maitreya یا شری کریشنا یا هرکس دیگر. (کریشنامورتی، ۱۳۹۸: ج ۲۰: تجربه حالت عشق هنگامی ممکن است که انسان به حالت تجرید واقعی رسیده باشد و حتی فکر و اندیشه نیز در آن راه نداشته باشد و این به معنای عدم تعادل عقلی نیست. بلکه به معنای این است که انسان در متعالی‌ترین کیفیت ذهنی و عقلی باشد، و رای عقل و اندیشه، در تجرد از آن باشد، احساس تملک و تعلق نداشته باشد، رشک نوزد و کاملاً ساکت باشد و به «خود - فناپی» یا «خود - فراموشی» طبیعی - نه از طریق تمرین و ریاضت - رسیده باشد تا بتواند تجلی عشق را نظاره کند. (کریشنامورتی ۱۳۹۸ الف: ۶۰-۵۸)

در نظام اندیشگانی مولانا نیز «عشق» نقطه ثقل مفاهیم است و زیربنای عالم هستی بر عشق نهاده شده است که با آن می‌توان به تمامی اسرار الهی دست یافت:

ملت عاشق ز ملت ها جداست عشق اسطراب اسرار خداست
(مولوی ۱۳۷۵/۱/۱۱۰)

مولانا عشق واقعی را عشقی می‌داند که از علل و عوامل، وارسته و مجرد باشد:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود
(همان/۲۰۵)

عشق واقعی بدون هیچ‌گونه مزد یا درخواستی است و عاشق واقعی تنها به عشق می‌اندیشد و از خویشتن رها شده است و به فکر سود و زیان نیست. (همان/۲۶۱۸/۵) عاشقان راستین و حقیقی با وصول به تجرید مادی و معنوی و کشتن امیال، وسوسه‌ها

۱۹۲/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی ...

و هوس‌های نفسانی، به حیات واقعی دست یافته‌اند. (مولوی ۱۳۷۵ / ۲/۱ - ۱۷۵۱) عشق، بهترین وسیله برای مهار کردن وسوسه‌ها و خواسته‌های نفسانی به شمار می‌آید و با آن می‌توان از تمامی تعلقات دنیوی رها شد:

پوزبند وسوسه عشق است و بس ورنه از وسواس کی رسته است کس
(همان/۵/۳۲۳۰)

تجرید و خودشناسی / درک حقیقت

وقتی انسان بتواند از تمام وابستگی‌ها و یا به قول کریشنا از تمام «حماقت‌های زندگی خویش» رهایی یابد، می‌تواند به خودشناسی و کشف خویشتن برسد. (کریشنامورتی، ۱۳۹۸:ب:۳۱) فردیتی که جوهر هستی انسان را تشکیل می‌دهد و در هر فرد یگانه و بی‌نظیر است، به چیزهای سطحی و عارضی وابسته نیست و هنگامی خود را نمایان می‌سازد که انسان از محتویات خوداشعاری^۱ آزاد و رها شده باشد (کریشنامورتی ۱۳۹۸:ج:۱۴) ذهنی که در دام خواستن، رسیدن و شدن اسیر شده باشد، هرگز نمی‌تواند از لایتناهی و نامحدود شناخت و ادراکی داشته باشد و چون چنین ذهنی نمی‌تواند چیزی را که نه آغاز دارد و نه پایان، نه عمیق است و نه سطحی درک کند، حقیقت را به صورت یک پدیده غایی، قطعی و پایان‌یافته می‌پندارد. (همانجا)

از منظر مولانا کسی که به مرحله خودشناسی و خودشکوفایی رسیده است، از همه مخلوقات دیگر غیر از خدا مستغنی و مجرد است. (مولوی ۲۱۸۹/۴/۱۳۷۵) چنین انسانی مالک نفس خویش است و ظواهر و منیت‌های کاذب و دروغین در وی تأثیری نخواهند گذاشت:

اختیار آن را نکو باشد که او مالک خود باشد اندر آنقوا
(همان/۵/۶۴۹)

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجربید» در اندیشه مولانا .../۱۹۳

افرادی که به آگاهی درونی و بصیرت باطن رسیده‌اند، نسبت به جهان و تمامی تعلقات آن بی‌اعتنا هستند و سخت‌گیری و تعصبات بیجا و علاقه به دنیا و مافیها در آنان جایی ندارد. (مولوی ۱۳۷۵/۳/۷ - ۱۲۹۶) مولانا بر این امر تصریح می‌کند که برای خودشناسی و پویایی، باید از ظواهر چشم پوشید و با تجرید مادی و معنوی و گذر از روح حیوانی به قدرت معنوی روح انسانی دست یافت. (همان/۸/۴ - ۱۸۸۷)

ناهمسانی‌ها در دیدگاه کریشنامورتی و مولانا درباره تجرید

مسئله مرشد و معلم

مولانا برخلاف کریشنا اغلب بر لزوم مرشد روحانی تأکید می‌ورزد و وجود او را برای ارشاد و هدایت نوآموز راه حق کاملاً ضروری می‌داند. آثار مولانا سرشار از حکایت و گفته‌های نغز بزرگان دین و عرفان، پیامبران، امامان و... است؛ درحالی‌که کریشنا هیچ اعتقادی به تبعیت از بزرگان و حتی قدیسین ندارد. مولانا انسان را به فرمانبرداری از امامان فرامی‌خواند و از سرپیچی کردن از رهبر نهی می‌کند:

پس رهی را که ندیدیستی تو هیچ هین مرو تنها ز رهبر سر مپیچ
(همان/۱/۲۹۴۵)

وی می‌گوید انبیاء نیز به مشورت مردم با عقل امام توصیه کرده‌اند (همان/۲/۲۲۶۹) و نباید از گفتار نرم و درشت اولیاء که پشت و پناه دین هستند، چشم پوشی کرد؛ (همان: ۲۰۵۵/۱) چراکه پیامبران همواره راهنمای گمراهان به سوی حقیقت بوده‌اند. (همان: ۲۶۶۹/۳) همچنین سایه رهبر از ذکر حق بهتر است (همان: ۳۷۸۴/۶) و انسان برای طی کردن مسیر زندگی، ضروری است که دلیل و راهنما داشته باشد (همان: ۳۳۱۲/۲)؛ از این روست که مولانا می‌گوید:

بر نویس احوال پیر راه دان پیر را بگزین و عین راه دان
(همان/۱/۲۹۳۸)

برخلاف مولانا، کریشنامورتی وابستگی به انسان‌های مقدس همچون بودا یا مسیح و اصولاً داشتن هرگونه مربی، مرشد یا معلم را نه تنها باعث هدایت نمی‌داند، بلکه آن را مانع ادراک حقیقی می‌شناسد. وی می‌گوید: «شما اگر مرشد و مرید یا معلم و شاگرد بسازید، به سنت قدیم برگشته‌اید که مانع ادراک و دریافت مستقیم است.» (کریشنامورتی ۱۳۹۸ج: ۲۲۵) از نظر او انسان باید بدون وابستگی به عقیده عمل کند و آنچه دیگران گفته‌اند را دور بریزد و خود را محدود به عقاید نگرداند. (ر.ک. همو ۱۳۹۱: ۴۹-۴۲) پیروی از دیگری و معلم یا مرشد داشتن، طوری است که انسان را از آگاهی کامل خود باز می‌دارد و بدین‌گونه، نهایتاً آزادی بشر از بین می‌رود، در حالی که خلاقیت تنها در آزادی است. (همان: ۵۷) از نظر وی ذهن انسان که زیرک، مُحیل و نیرنگ‌باز شده است، در جریان میل و تلاش برای «خود - ایمنی» و دفاع خود، تعلیمات را طوری تحریف و از جوهر آن تهی می‌کند که مناسب با اهداف و مقاصد زیرکانه وی باشد. (همو ۱۳۹۸ج: ۸۰)

مسئله دین و ایدئولوژی

کریشنا تعلق به دین و ایدئولوژی را امری منفی قلمداد می‌کند و اصولاً خود نیز به هیچ دین و مذهبی پایبند نیست. درحالی‌که مولانا به دین اسلام اعتقادی راسخ دارد. او مسلمانی مؤمن و موحد است که تأثیر قرآن کریم در تمامی آثارش و به‌ویژه مثنوی نمود خاصی دارد و نمی‌توان در مورد اعتقاد قلبی وی به مضمون آیاتی همچون «انَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران/۱۹) و «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران/۸۵) تردید و شبهه‌ای داشت. مولانا معتقد است «اسلام دین جهانی و جاودانی و حاوی حقانیت حداکثری است و... اگر حقانیتی در ادیان دیگر نهفته است، تماماً در دین اسلام تعبیه شده است و نسبت اسلام به دیگر ادیان، چون نسبت عدد صد به دهگان‌های زیر آن است که همگی در عدد صد

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجریده» در اندیشه مولانا .../ ۱۹۵

منطوی و مندرج‌اند. با داشتن اسلام همه حقایق دینی در چنگ ماست.» (رشاد ۱۳۸۹:

۴۹-۵۰)

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست
(مولوی ۱۳۷۵/۱/۱۱۰۶)

البته ناگفته پیداست که مولانا با هرگونه تعصب کور و دویینی مخالف است و همواره بر این اصل تأکید دارد که تعصب و غرض‌ورزی، باعث کینه و دشمنی و نزاع می‌گردد درحالی‌که حقیقت، واحد است. (همان/۲/۳۲۴) اما تعریف دین از منظر مولانا مشخصاً دین اسلام است. (همان/۲/۲۵۹۲) وی می‌گوید در کار دین باید کوشید؛ (همان/۳/۱۲۸) چراکه کار دین از دیگر کارها اولی‌تر است. (همان/۳/۳۰۹۱) مولانا از آنجا که خود مسلمان است، اعتقاد دارد دین اسلام از ماهی تا ماه را در بر می‌گیرد (مولوی ۱۳۷۵/۳/۱۲۰۶) و خداوند تا قیامت دین اسلام را باقی نگه می‌دارد و از نسخ آن جلوگیری می‌کند. (همان/۳/۱۲۰۷)

کریشنامورتی، برخلاف مولانا، تعلق داشتن به یک باور، مذهب، دین، ملیت، ایده آل و... را نفی می‌کند؛ چراکه این نوع وابستگی را آغاز بندگی و عدم آزادی و رهایی می‌داند. (ر.ک. کریشنامورتی ۱۳۸۷: ۳۹) همچنین تعلق به مذهبی خاص مثلاً کاتولیک باعث جنگ با مذهبی دیگر مثلاً پروتستان می‌شود. همه دلشان می‌خواهد بر سر تعلق خویش با دیگری بجنگند. (همو ۱۳۹۳: ۱۱۰) وی می‌گوید: «ما اصرار داریم که خود را کاتولیک، پروتستان، هندو، بودایی و مسلمان بنامیم و این کار به ما احساس امنیت می‌دهد؛ ولی همین تقسیمات است که سد راه جستجو برای امنیت می‌شود.» (همان: ۱۴۸) کریشنا معتقد است از آنجاکه «حقیقت» امری نامتناهی و بی‌حد و مرز و غیرمقید است، هیچ‌گونه راهی به سوی آن وجود ندارد و نمی‌توان آن را متشکل و متعین نمود. حقیقت بی‌وصف و بی‌نشان است و بنابراین راهی از قبل تعیین شده به سوی آن وجود ندارد و از هیچ عقیده و باوری نمی‌توان تشکیلات ساخت. باور،

صرفاً امری فردی است و کسی نباید و نمی‌تواند یک موضوع فردی را به صورت تشکیلات در بیاورد. (همو ۱۳۹۸ ج: ۴۰)

مسئله تحمل ریاضت

کریشنامورتی با تجرید مادی موافق است، اما نه تجریدی که حالت شکنجه و مشقت به خود گیرد؛ چراکه از منظر وی نتیجه تمام ریاضت‌ها و شکنجه‌ها فلج‌شدن و منحرف شدن ذهن است. (همو ۱۳۹۸ الف: ۲۶) وی معتقد است افرادی که به ریاضت می‌پردازند یا رهبانیت را انتخاب می‌کنند، از طریق سرکوبی، انکار تمایلات شهوی، مدیتیشن و انواع تمرینات دیگر - تمریناتی که همه ابداع ذهن هستند - سعی می‌کنند رابطه خود را با واقعیت قطع کنند، واقعیتی که عبارت از تمایلات جنسی و غریزی است. این ایده عفاف، رهبانیت و ریاضت به نوبه خود کمک می‌کند به تقویت «من» یا «خود». چراکه در واقع «خود» دارد سعی می‌کند تا یک چیز مهم و قابل توجه شود. (کریشنامورتی ۱۳۹۸ الف: ۶۶) تمام کسانی که ریاضت را تحمل می‌کنند یا به رهبانیت روی می‌آورند، در واقع «خود» یا «منیت» را نیرو می‌دهند. چراکه تصور می‌کنند فردی مهم و قابل توجه هستند. به این شکل این افراد در یک دایره رنج و بدبختی و تلاش و مشقت گرفتار می‌شوند. (همانجا)

نوع نگاه مولانا در خصوص ریاضت، اندکی متفاوت با کریشناست. درست است که عرفان مولانا عرفانی خشک و متعصبانه نیست، اما در مثنوی بارها از ریاضت سخن گفته است. باید توجه داشت ریاضتی که مولانا از آن نام می‌برد، ریاضت شرعی است. «ریاضت شرعی، اهتمام ورزیدن بیشتر به ورع، پرهیزکاری و عبودیت واقعی است و در عرفان اسلامی هرگز از چهارچوب شریعت خارج نمی‌شود.» (دینی و اکرمی ۱۳۹۷: ۱۱۹) مولانا ریاضت را نردبانی برای معرفت نفس، پالایش درونی و نهایتاً رسیدن به حقیقت می‌داند. ریاضت مستمر و مشروع و رهاسازی نفس از بند

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجربید» در اندیشه مولانا .../۱۹۷

شهوآت و تعلقات دنیوی سبب تزکیه نفس است و به هر میزان که انسان بتواند وابستگی‌های خود را به زندگی مادی و مادیات کم کند و بیشتر به خود بازگردد، می‌تواند به معارف بلند عقلی و حکمت حقه دست‌یابد. مولانا، ریاضت کشیدن را امری مطلوب، معرفی و انسان را به انجام آن توصیه می‌کند؛ (مولوی ۱۳۷۵/۳/۷-۳۳۹۶؛ ۳۷۸۶/۵) چراکه معتقد است ریاضت انسان را پاک می‌کند:

بهر آنست این ریاضت وین جفا تا برآرد کوره از نقره جُفا
(همان/۱/۲۳۲)

از منظر مولانا انسان باید ریاضتی که حق به او می‌دهد را شکر کند. (همان/۳/۳۳۹۸) انسان در ریاضت هم‌چون آینه بی‌زنگ می‌شود. (همان/۱/۳۴۵۹) ریاضت بلائی تن است و بقای جان (همان/۳/۳۳۴۹) و مردن تن در ریاضت، زندگی است. (همان/۳۳۶۵) به طور کلی در آثار مولانا با سه نگرش به ریاضت مواجه می‌شویم: ۱- نگاه مثبت فقیهانه: مولانا ریاضت را از اسباب موفقیت در عبادت به حساب می‌آورد؛ ۲- نگاه منفی عارفانه: مولانا از دیدگاه یک عارف کامل، به مقوله زهد و ریاضت می‌نگرد و آن را مذموم می‌داند؛ ۳- نگاه منفی قلندرانه: مولانا فردی وارسته از دنیاست که در نگاه او عرفان و زهد و ریاضت همه بی‌ارزش هستند. (ر.ک. رفایی قدیمی و غلام‌حسین‌زاده ۱۳۹۷: ۱۴۸) از منظر دوم و سوم، نگاه مولانا همانند با نگاه کریشناست و از منظر اول با نگاه کریشنا متفاوت است.

راهکار وصول به تجربید

کریشنا برای رسیدن به تجربید، راه حلی خاص دارد که نه در آثار مولانا و نه هیچ جای دیگر به آن اشاره‌ای نشده است. وی راه رسیدن به تجربید معنوی را «مشاهده» و «در ارتباط بودن» می‌داند. راهکار مورتی برای رهایی از تمام وابستگی‌ها و در حقیقت رسیدن به تجربید مادی و معنوی، این است که انسان، کل ساختار و طبیعت

۱۹۸/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی ...

تحریک و وابستگی را مشاهده کند - مشاهده ناب و خالص بدون هرگونه محرک و انگیزه‌ای - و ببیند که چگونه وابستگی، ذهن را کودن، منگ و غیرفعال می‌کند. اگر انسان بتواند در خود، به گونه‌ای غیرتحلیلی و تنها از طریق مشاهده، در ارتباط با اشیاء، مالکیت‌ها، مردم، نظریات و طبیعت نفوذ کند، آن هنگام است که به مفهوم آزادی کامل درونی خواهد رسید. (کریشنامورتی ۱۳۹۸:ب:۵۱)

یکی دیگر از راه‌های رسیدن به تجرید از منظر کریشنا «مدیتیشن» است. انسان می‌تواند با مدیتیشن از همه چیزهایی که آموخته یا تجربه کرده است، رها شود. (همو ۱۳۹۸:ج:۲۱۲) البته این نوع مدیتیشن که کریشنا به آن معتقد است، متفاوت با مدیتیشن‌های دیگر است. در این نوع مدیتیشن «حذف و فنای کامل مدیتیشن کننده، تجربه کننده، فکر کننده عین جوهر و رایحه مدیتیشن است.» (همان: ۲۰۵) زمانی که انسان به آگاهی و ادراک عمیق برسد، یک ذهن فوق‌العاده آرام متولد می‌شود و این گسترش آگاهی و آرام‌گرفتن ذهن به طور طبیعی همان مدیتیشن است. (کریشنامورتی ۱۳۹۸:ج:۲۰۴)

نتیجه

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند مولانا و جیدو کریشنامورتی، دو عارف بزرگ شرقی، یکی از دوران معاصر و دیگری از دوران کهن، با وجود اختلاف زمانی بسیار، تشابهات اندیشگانی بسیاری در مبحث تجرید با یکدیگر دارند که مهمترین آن‌ها عبارتند از اشتراک در: اعتقاد همزمان به تجرید مادی و معنوی، تجرید به معنای آزادی، تجرید به معنای پرهیزکاری، تجرید به معنای نابودی و فنا، تجرید از کشور یا سرزمین، تجرید از عقل، دانش و دانستگی، تجرید از خود یا نفس، مسئله تجرید و عشق، تجرید و خودشناسی / درک حقیقت.

درخصوص افتراق اندیشه‌ای مولانا و کریشنامورتی دربارهٔ تجرید نیز می‌توان به این موارد اشاره کرد: افتراق و ناهمسانی در مسأله: مرشد و معلم، دین و ایدئولوژی، تحمل ریاضت، راهکار وصول به تجرید.

با توجه به موارد ذکر شده در مقایسهٔ میان مولانا و کریشنامورتی در می‌یابیم که به طور کلی، همانندی‌ها و شباهت‌ها در دیدگاه این دو عارف در زمینهٔ تجرید بیشتر از اختلافات و افتراقات میان آن دو است که این امر از همسانی آبشخورها و مشارب تجربی آنان - که همان عرفان حقیقی یا حقیقت عرفان باشد - حکایت دارد. در نمودار و جدول ذیل مطالب به صورت خلاصه ارائه شده است.



نمودار شماره یک: نکات اشتراک و افتراق میان دیدگاه مولانا و کریشنامورتی در خصوص تجرید

جدول شماره یک: اشتراکات و افتراقات میان دیدگاه مولانا و کریشنامورتی درخصوص تجرید

اشتراکات و افتراقات	اشتراکات	ردیف
مستله مرشد و معلم	اعتقاد همزمان به تجرید مادی و معنوی	۱
مستله دین و ایدئولوژی	تجرید به معنای آزادی و رهایی	۲
مستله تحمل ریاضت	تجرید به معنای پرهیزگاری	۳
راهکار وصول به تجرید	تجرید به معنای نابودی و فنا	۴
	تجرید از کشور یا سرزمین	۵
	تجرید از عقل، دانش و دانستگی	۶
	تجرید از خود یا نفس	۷
	تجرید و عشق	۸
	تجرید و خودشناسی / درک حقیقت	۹

پی‌نوشت

۱) جیدو کریشنامورتی^۱ متولد ۱۲ می ۱۸۹۵ میلادی در شهر مانداناپل^۲ واقع در جنوب هندوستان بود. او فرزند هشتم (از مجموع یازده فرزند) جیدو نارینایه^۳ و سانجی وانا^۴ بود. مادرش (سانجی وانا) زنی پرهیزگار و باایمان بود که در ده سالگی کریشنا چشم از جهان فرو بست. کریشنا از کودکی به دنیا و امور دنیوی بی‌اعتنا بود. به دلیل فقر خانواده و نبود مادر، یک زن انگلیسی به نام انی بسانت^۵ سرپرستی او و برادرش نیتیا را به عهده گرفت و آن دو را به انگلستان برد. کریشنا در انگلستان با خانم امیلی لوتینز^۶ و دخترش مری^۷ آشنا شد. امیلی در حکم مادر برای کریشنا بود و مری نیز کتابی درباره کریشنا و بیوگرافی وی منتشر کرد.

1. Jiddu Krishnamurti
3. Narianiah
5. Annie Bessant
7. Mary

2. Mandanapelle
4. Sangeevanna
6. Emily Lutyens

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجریده» در اندیشه مولانا .../۲۰۱

کریشنا سفرهای زیادی به اطراف و اکناف جهان داشت و با دانشمندان و بزرگان بسیاری به بحث و گفتگو نشست. به طور تخمین وی هر سال ۱۷۵ بار سخنرانی می‌کرد. بسیاری از این سخنرانی‌ها بعداً به صورت کتاب در اختیار عموم قرار گرفت. اولین سخنرانی وی به تاریخ ۱۹۲۷ میلادی انجام شد. موضوعات کتب او عبارتند از: خداوند، عشق، زیبایی، خلقت، مرگ، تمامیت زندگی، مدیتیشن، ترس، خودشناسی، آگاهی، جهان بینی، حقیقت، هوشمندی، آزادی، مذهب، شرطی شدن و

کریشنا یکی از بزرگترین متفکران جهان بود که به هیچ مکتب، حزب سیاسی، اجتماع مذهبی، روحانی یا فلسفی متعلق نبود. اغلب کتب او، مجموعه‌ای از سخنرانی‌های وی را شامل می‌شوند؛ از جمله: رهایی از دانستگی، تنها انقلاب، خیر و شر، پرواز عقاب، پر پرواز، سکون و حرکت، مرگ، واپسین گفتار، حضور در هستی، زندگی پیش رو، پرسش و پاسخ، طبیعت و محیط، آینده اکنون است، تارو پود اندیشه، حقیقت و واقعیت، شعله حضور، مدیتیشن، آغاز و انجام، نگاه در سکوت، عشق و تنهایی، فرهنگ آموختن و عشق ورزیدن، اولین و آخرین رهایی (با مقدمه آلدوس هاکسلی فیلسوف برجسته انگلیسی) و

طبق نظر پروفیسور ریموند مارتین، اندیشه کریشنامورتی با فلسفه آکادمیک به طور کلی متفاوت است. فلسفه او شباهت‌های روشنی به روش سقراطی و تعلیمات بودا دارد. شخصیت‌های علمی و فلسفی زیادی از کریشنا تأثیر گرفته‌اند؛ از جمله: ژوزف کمپبل، اکارت تول، دالایی لاما، هنری میلر، دی پک چاپرا و کریشنا در سن ۹۱ سالگی برای دریافت جایزه صلح سازمان ملل در آن سازمان سخنرانی کرد. ولی جایزه را نپذیرفت. آخرین گفتار وی در چهارم ژانویه سال ۱۹۸۶ میلادی انجام شد که به مسائلی همچون: ماهیت تحقیق، ماهیت زندگی و ماهیت خلقت پرداخت.

سرانجام کریشنامورتی دو ماه و نیم بعد در سن ۹۱ سالگی به علت بیماری سرطان پانکراس درگذشت. دوستان وی پس از سوزاندن جسدش، خاکسترش را در سه کشوری که عمرش را بیشتر در آن‌ها گذرانده بود: هندوستان، انگلستان و ایالات متحده آمریکا پراکندند. (ر.ک. کریشنامورتی ۱۳۹۳: ۵۱۰)

کتابنامه

اوتو، رودلف، ۱۳۹۷. عرفان شرق و غرب. تحلیلی مقایسه‌ای درباره ماهیت عرفان، مقدمه، ترجمه و تحقیق: انشا... رحمتیان، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران: سوفیا.

ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۷۸. سوفیسم و تائوئیسم. ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.

بخاری، ابوبکر محمد. ۱۳۶۶، شرح التعریف لمذهب التصوف. به کوشش محمد روشن، تهران: اساطیر.

۲۰۲/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی ...
بهنام‌فر، محمد و خوشامن، زهرا، ۱۳۹۸. مقایسه اندیشه‌های متافیزیکی مولوی و لویسانگ رامپا بر
اساس ایده جهان هولوگرافیک. *نشریه ادبیات تطبیقی* دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید
باهنر کرمان. دوره ۱۱، ش ۲۰، صص. ۲۷-۱.

DOI: 10.22103/jcl.2019.2421

- دهخدا، علی اکبر. ۱۳۴۰. *لغتنامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
- دینی، هادی و اکرمی، میرجلیل، ۱۳۹۷. مصادیق ریاضت حقیقی (مشروع) در جهان بینی عطار
نیشابوری. *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دوره ۱۴، ش ۵۲، صص. ۱۵۱-۱۱۹.
- رستمیان، محمدعلی، ۱۳۸۳. فنا و نیروانا (مقایسه ای بین غایت سلوک در عرفان اسلامی و
بودایی). *نشریه هفت آسمان*، بی تا، ش ۲۵، صص. ۱۸۹-۲۲۸.
- رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۹. مولانا و تکثرگرایی دینی. *مجله حکمت و فلسفه*، ش ۱، صص. ۵۰-۴۹.
- رفایی قدیمی، رضا و غلام‌حسین‌زاده، غلام‌حسین، ۱۳۹۷. بررسی و تحلیل جایگاه زهد در اندیشه
مولوی. *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دوره ۱۴، ش ۵۱، صص. ۱۶۸-۱۴۱.
- زمردی، حمیرا، ۱۳۸۸. رها شدن از صفات نفس و اتحاد با خالق در عرفان هندی و مثنوی مولوی.
مجله ادب فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، صص. ۱۲۱-۱۰۹.
- سجادی، سیدضیاءالدین، ۱۳۷۶. *مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف*. چاپ ششم، تهران: سمت.
- سراج طوسی، ابونصر، ۱۳۸۸. *اللمع فی التصوف*. ترجمه مهدی محبتی، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۵۹. تلقی قدما از وطن. *مجله الفبا*، دوره اول، جلد دوم، صص. ۹.
- شیمیل، آن ماری، ۱۳۷۰. شکوه شمس. ترجمه حسن لاهوتی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ضیایی، عبدالحمید، ۱۳۸۹. بررسی تطبیقی فنا و نیروانا در آموزه های بودا، کارلوس کاستاندا و
مولانا. همایش بین المللی اندیشه های جهانی مولانا جلال الدین محمد بلخی، رودهن: دانشگاه
آزاد اسلامی.
- عابدی، محمدرضا. ۱۳۹۲. *انترناسیونالیسم عرفانی*، مبنای نگرش انسان شناختی مولانا. *دوفصلنامه
علمی - پژوهشی انسان‌پژوهی دینی*، دوره ۱۰، ش ۲۹، صص. ۶۹-۵۱.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، ۱۳۴۶. *تذکره الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۶۷. *اصطلاحات صوفیه*. مترجم: محمدخواجهوی، تهران: مولی.
- کریشنامورتی، جیدو، ۱۳۸۴. *رهایی از دانستگی*. ترجمه مرسله لسانی، چاپ دوم، تهران: بهنام.
- _____، ۱۳۸۷. *فرهنگ آموختن و عشق ورزیدن*. ترجمه پروین عظیمی (قاسم‌زاده)،
چاپ دوم، تهران: دنیای نو.
- _____، ۱۳۹۱. *اولین و آخرین رهایی*. ترجمه قاسم کبیری، چاپ هشتم، تهران: مجید.
- _____، ۱۳۹۳. *دیدار با زندگی*. ترجمه قاسم کبیری، چاپ سوم، تهران: مجید.

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجربید» در اندیشه مولانا .../۲۰۳

کریشنامورتی، جیدو، ۱۳۹۸ الف. عشق و تنهایی. ترجمه محمدجعفر مصفا، چاپ سیزدهم، تهران: قطره.

_____، ۱۳۹۸ ب. پرواز عقاب. ترجمه قاسم کبیری، چاپ سوم، تهران: مجید.

_____، ۱۳۹۸ ج. تعالیم کریشنامورتی. ترجمه محمدجعفر مصفا، چاپ یازدهم، تهران: قطره.

_____، ۱۳۹۹. سکون و حرکت، ترجمه محمدجعفر مصفا، چاپ دهم، تهران: قطره. کریمانی، ریحانه و هاشمی اصفهان، ماندانا، ۱۳۹۸. نگاهی به وطن مألوف از دیدگاه مولانا بر اساس مثنوی. مجله علمی پژوهشی مطالعات عرفانی دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان، ش ۲۹، صص ۲۲۶-۲۰۱.

Doi: 10.22052/1.29.201

کیانی، محمدحسین. ۱۳۹۷. بررسی انتقادی نسبت سعادت‌گرایی و استادپذیری در اندیشه کریشنامورتی. مجله معرفت/ادیان، دوره ۱۰، ش ۳، پیاپی ۳۹، صص ۱۱۲-۱۰۱.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۸۸. کلیات شمس تبریزی. مطابق نسخه استاد بدیع الزمان فروزانفر، با مقدمه دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، چاپ پنجم، تهران: صدای معاصر.

_____، ۱۳۷۵. مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد نیکلسن، تهران: توس.

وکیلی، هادی، ۱۳۹۴. انسان از منظر کریشنامورتی. دوفصلنامه مطالعات معنوی، دوره ۲۳، ش ۱۷، صص ۳۱-۵.

Doi: 10.30465/srs.2020.33223.1790

References (In Persian)

- Attār Neyšābūrī, Farrīdo al-ddīn Mohammad. (1967/1346SH). *Tazkerato al-owlīyā*. Ed. by Mohammad Este'lāmī. Tehrān: Zavvār.
- Ābedī, Mohammad-rezā (2013/1392SH). "Anter-nāsiyonālisme Erfānī, Mabnā-ye Negareše Ensān-šenāxtī-ye Mowlānā" ("Mystical Internationalism, the Basis of Rumi's Anthropological Attitude"). *Biannual scientific-research journal of religious anthropology*. 10th Vol. No. 29. Pp. 51-69. <https://www.magiran.com/p1165410>.
- Behnam-far, Mohammad and Xošāman, Zahrā. (2019/1398SH). "Moqāyese-ye Andīsehā-ye Metāfizikī-ye Mowlavī va Tuesday Lobsang Rampa bar-asāse Īde-ye Jahāne Holo-gerāfīk" ("Comparison of the metaphysical ideas of Rumi and Lobsang Rampa based on the idea of the holographic world"). *Journal of Comparative Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman*. 11th Year. No. 20. Pp. 1-27. doi: 10.22103/jcl.2019.2421.
- Boxārī, Abū Bakr Mohammad. (1987/1366SH). *Šarhe al-ta'arof le-mazhabo al-tasavvof*. With The Effort of Mohammad Rowšan. Tehrān: Asātīr.
- Deh-xodā, Alī-akbar. (1959/1340SH). *Loqat-nāme-ye Deh-xodā (Dehkhoda Dictionary)*. Tehrān: University of Tehran.
- Dīnī, Hādī and Akramī. Mīr-jallīl. (2018/1397SH). "Masādīqe Riyāzate Haqīqī (Mašrū) dar Jahān-bīnī-ye Attār Neyšābūrī" ("Examples of true (legitimate) austerity in Attar Neyshabouri's worldview"). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 14th Year. No. 52. Pp. 119-151.
- Izutsu, Toshihiko. (1999/1378SH). *Sūfīsm va Toto'ism (Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts)*. Tr. by Mohammad-javād Gowharī. Tehrān: Rowzaneh.
- Karīmānī, Reyhāneh and Hāšemī Esfahān, Māndānā. (2019/1398SH). "Negāhī be Vatane Ma'lūf az Dīdgāhe Mowlānā bar-asāse Masnavī" ("A look at tāāhe familiar homeland from Rumi's point of view based on Masnavi"). *Scientific Research Journal of Mystical Studies, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University*. No. 29. Pp. 201-226. Doi: 10.22052/1.29.201.
- Kāšānī, Ezzo al-ddīn Mahmūd. (1988/1367SH). *Estelāhāte Sūfīyyat*. Tr. by Mohammad Xājavī. Tehrān: Mowlā.
- Kīyānī, Mohammad-hoseyn. (2018/1397SH). "Barrasī-ye Enteqādī Nesbate Sa'ādat-garāyī va Ostād-pazīrī dar Andīše-ye Krishnamurti". *Marafet Adyan Magazine*. 10th Year. No. 3. (Peyāpey 39). Pp. 101-112. <https://www.magiran.com/p2025376>.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2012/1391SH). *Avvalīn va Āxarīn Rahāyī (The first and last freedom)*. Tr. by Qāsem Kabīrī. 8th ed. Tehrān: Majīd.

- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2014/1393SH). *Dīdār bā Zendeḡī (Meeting with Life)*. Tr. by Qāsem Kabīrī. 3rd ed. Tehrān: Majīd.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2019/1398a.SH). *Eṣq va Tanhāyī (Love and loneliness)*. Tr. by Mohammad-ja'far Mosaffā. 13th ed. Tehrān: Qatreh.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2008/1387SH). *Farhange Āmūxtan va Eṣq Varzīdan (This matter of culture)*. Tr. by Parvīn Azīmī (Qāsem-zādeh). 2nd ed. Tehrān: Donyā-ye Now (New World).
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2006/1385a.SH). *Pare Parvāz (Pare-Parvaz: alcyone's discourse the first master of krishnamurti)*. Tr. by Mercedeh Lesānī. 2nd ed. Tehrān: Behnām.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2019/1398b.SH). *Parvīze Oqāb (Flying Eagle)*. Tr. by Qāsem Kabīrī. 3rd ed. Tehrān: Majīd.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2005/1384SH). *Rahāyī az Dānestegī (Freedom from the Known)*. Tr. by Mersedeh Lesānī. 2nd ed. Tehrān: Behnām.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2020/1399 SH). *Sokūn va Harkat (Inertia and movement)*. Tr. ānāby Mohammad Ja'far Mosaffā. 10th ed. Tehrān: Qatreh.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2019/1398g.SH). *Ta'ālīme krīšnāmūrtī (Teachings of Krishnamurti)*. Tr. by Mohammad-ja'far Mosaffā. 11th ed. Tehrān: Qatreh.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2006/1385b.SH). *Xeyr va Šar (Good and Evil)*. Tr. by Mercedeh Lesānī. 2nd ed. Tehrān: Behnām.
- Mo'in, Mohammad. (2008/1387SH). *Loqat-nāmeḡ Fārsī (Mo'in) (Loghatname Farsi (Moin))* Tehrān: Arad.
- Otto, Rudolf. (2018/1397SH). *Erfāne Šarq va Qarb (Mysticism East and West; a comparative analysis of the nature of mysticism)*. Introduction, translation and research by Enšā al-llāh Rahmatīyān. Ed. by Mostafā Malekīyān. Tehrān: Sūfiyā.
- Rafāyī Qadīmī, Rezā and Qolām-hoseyn-zādeh, Qolām Hoseyn. (2018/1397SH). "Barrasī va Tahlīle Jāy-gāḡe Zohd dar Andīše-ye Mowlavī" ("Study and Analysis of the Place of Asceticism in Rumi's Thought"). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 14th Year. No. 51. Pp. 141-168. ISSN: 2008-4420 eISSN: 1735-5737.
- Rašād, Alī-akbar. (2010/1389SH). "Mowlānā va Takassor-gerāyī-ye Dīnī" ("Rumi and Religious Pluralism"). *Journal of Wisdom and Philosophy*. No. 1. Pp. 50- 49.
- Romī Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2017/1396SH). *Fīḡe Mā Fīḡ*. With Corrections and Margins of Badī'o al-zamān Forūzān-far. Tehrān: Jomhūrī.
- Romī Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2009/1388SH). *Kolīyyāte Šamse Tabrīzī. Motābeqe Nosxe-ye Ostād Badī'o al-zamān*

- Forūzan-far*. bā Moqaddame-ye Doktor Abdo al-hoseyn Zarrīn-kūb. 5th ed. Tehrān: Sedā-ye Mo'āser.
- Romī Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (1996/1375SH). *Masnavī Ma'navī*. Ed. by Reynold Alleyne Nicholson. Tehrān: Tūs.
- Rostamīyān, Mohammad-alī. (2004/1383SH). "*Fanā va Nīrvānā (Moqāyeseh-ī Beyne Qāyate Solūk dar Erfāne Eslāmī va Būdāyī*" ("Fana and Nirvana (A Comparison between the End of Conduct in Islamic and Buddhist Mysticism)"). *Haft Aseman Magazine*. Bītā. No. 25.n. Pp. 189-228.
- Sajjādī, Seyyed Zīyā'o al-ddīn. (1997/1376SH). *Moqaddame-ī bar Mabānī-ye Erfān va Tasavvof*. 6th ed. Tehrān: Samt.
- Serāj Tūsī, Abū Nasr. (2009/1388SH). *al-loma fī al-tasavvof*. Tr. by Mahdī Mohabbatī. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.
- Šafi'ī Kadkanī, Mohammad-rezā. (1980/1359SH). "*Talaqqī-ye Qomadā az Vatan*" ("Ghadma's perception of the homeland"). *Alphabet Magazine*. 1st Vol. p. 9.
- Schimmel, Annemarie. (1991/1370SH). *Šokūhe Šams (The Triumphal Sun: a study of the works of Jalaloddin Rumi)*. Tr. by Hasan Lāhūtī. 2nd ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Vakīlī, Hādī. (2015/1394SH). "*Ensān az Manzare Krishnamurti*". *Two Quarterly Journal of Spiritual Studies*. 23th Year. No. 17. Pp. 5-31. doi: 10.30465/srs.2020.33223.1790.
- Xātāmī, Ahmad. (2011/1390SH). *Asemanhā-ye Dīgar*. Tehrān: University Publishing Center.
- Zīyāyī, Abdo al-hamīd. (2010/1389SH). "*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Fanā va Nīrvānā dar Āmūzehā-ye Būdā, Carlos Castaneda and Mowlānā*". *Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi International Conference on World Thoughts, Rodhan: Islamic Azad University*.
- Zomorrodī, Homeyrā. (2009/1388SH). "*Rahā Šodan az Sefāte Nafs va Ettehād bā Xāleq dar Erfāne Hendī va Masnavī-ye Mowlavī*" ("Getting rid of the attributes of the soul and union with the Creator in Indian mysticism and Rumi's Masnavi"). *Journal of Persian Literature, Department of Persian Language and Literature, University of Tehran*. Pp. 109-121.

In the Name of God

Mytho-Mystic Literature
Quarterly Journal

Islamic Azad University-South Tehrān Branch
Deputy of Research

No. 76 , Spring 2024

Guidelines for Article Submission

1. Article should be research oriented, the result of authors/s own work and should not has been published, nor should it has been simultaneously sent for publication in other journals.
2. Submission of article will be done only via following web site: <http://jmmqlq.azad.ac.ir>.

It is necessary for author to do as follows:

- Filling the form of registration
- Signing in with his/her own account
- Filling the form of article submission
- Uploading the article

Please do not write the name of author/authors in the main article and English abstract.

Write full names, affiliations, postal addresses, emails and telephone numbers of author/authors in a separate file and upload it.

- At the end and after uploading the article, you will receive a tracking code. (The corresponding author is responsible for communication with the journal during the manuscript submission, peer review, and publication process, and typically ensures that all the journal's administrative requirements are properly completed.)

3. The article should be written in Microsoft Office Word 2013; paper: A4; margins: (left and right) 3 cm, (top and bottom) 1.5 cm; font: B Lotus

4. The scope of the journal is limited to "mystical and mythological literature".

5. Book reviews are not accepted.

The letter of acceptance is issued to the author(s) after final approving by referees.

6. To avoid repeating the subject and to enrich the articles of the journal, before writing the article please refer to these websites:

www.ISC.gov.ir

www.ricest.ac.ir

Guidelines for Preparing an Article

The length of article should not exceed 7500 words (25 pages).

For preparing the article, it is necessary to note the following:

- a. The article should include title, abstract, keywords, preface, conclusion, references and English abstract.
- b. The title of article should be informative and does not exceed 20 words.
- c. The abstract does not exceed 200 words and should state the purpose of the research, the principal results and major conclusions
- d. The keywords do not exceed 5 words and describe the main subject of the article.
- e. The introduction includes the problem statement, objectives, method of research and background of the research. (The background of research includes the introduction and review of pervious researches. The resources of previous researches should be cited in bibliography.)
- f. The English abstract, including title, text and keywords, should be submitted in a separate file. The length of abstract should not exceed 200 words.
- g. Do not write non-Persian names and idioms in the main text of article. Cite them in the footnote.
- h. References in the article should be same as following pattern: The name of the author/s, date, page/s. The example: (Khanlari 1373:126)
 - References to *Masnavi Manavai* should be same as following pattern: The name of the author, the date, book volume, the number of verse. The example: (Mulavi 1374, 2, 212).
 - References to *Shāhnāme* should be like other books: The name of the author, date, volume, page/s.
 - If the author of a book is unknown, it should be referred to the name of book. The name of book should be italicized. The example: (*Minooye Kherad* 1381, 122).
 - If a book has two authors, follow this format: (Mohājer and Nabavi 1376:25)
 - If a book has several authors, follow this format: (Haghshenās et al 1389:25)
 - If an author has two works published in the same year, the reference should show the date of the first followed by an "a" and the date of the second followed by a "b." The example: (Zarrinkoob 1375a: 156)
- j. The bibliography is put into alphabetical order according to the surnames of the authors.

- For a book, the pattern is as follows: the surname(s) and name(s) of the author(s), the date, title of the book, the name of editor or translator, the place of publication, the name of publisher.

If the author of a book is unknown, the pattern is as follows: the title of the book, the date, the name of editor or translator, the place of publication, the name of publisher.

-For an article, the pattern is as follows: the surname(s) and name(s) of the author(s), the date, title of the article, the name of the journal, the volume number and the first and last pages.

- The bibliography should be translated to English.

The address: No. 223, North Iranshahr Ave, Āzarshahr Ave. Tehrān, Iran.

Postal Code: 1584715414

The Journal of Mytho-Mystic Literature

Tel: (+9821) 88830023

/Fax.: (+9821) 88830023

Email: Jmmlq@azad.ac.ir

Website: <http://jmmlq.azad.ac.ir>

According to the by-law no. 11/25685 dated 29/4/2019 of Islamic Republic of Iran Ministry of Sciences, Research and Technology, all "the journals with scientific-research rank" have been renamed "the journals with scientific rank".

CONTENTS

Pouring Wine on the Earth: A Modified Form of Blood Sacrifices/.....	9
Ayoob Omid; Ahmad Khātami	
The Intertextual Dialogue between <i>Qabus-nameh</i> and Sufi Elders' Sayings through the Lens of Gerard Genette's Theory/.....	10
Ebrāhim Dānesh; Farāmarz Jalālat	
Exploring Mythical Locations in the Tradition of Storytelling (Naggali)/.....	11
Salmān Rahimi; Zahrā Gholāmi	
Exploring Mythological Beliefs in Sistani's Stories and Legends/.....	12
Mohammad Fātemimānesh	
Exploring Paradox and Its Relationship with Mystical Experiences in the Sonnets of Rumi and Hafez/.....	13
Sārā Ghati Maryam Zibāee-nejād; Mortezā Jafari	
Rumi and Jiddu Krishnamurti on Abstraction: A Comparative Study/.....	14
Maryam Mardāni Varposhti; Hosein Hasanpoor Alashty; Masood Ruhāni; Ali-akbar Bāgheri Khalili	

Abstracts of Articles in English

Pouring Wine on the Earth: A Modified Form of Blood Sacrifices

***Ayoob Omid**

The Postdoctoral Researcher of Persian language and literature, Shahid Beheshti University

****Ahmad Khātami**

The Professor of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University

The present essay delves into the practice of pouring wine on the earth through a descriptive-analytical approach, drawing upon poetic-narrative texts from Persian literature up to the 7th century. The research findings reveal that pouring wine on the earth and sky was regarded as a form of magic in agricultural and animal husbandry societies, performed to appease deities, invigorate the spirits of the deceased, and enhance the fertility of the land. This ritual traces back to ancient practices of pouring victims' blood on the soil in agricultural societies, aimed at promoting the fertility of nature and sustaining animal-plant life. It is evident in various cultures, with its evolved form involving pouring wine or other liquids like milk, honey, and water onto the earth or graves. In epic texts, this ritual is depicted as a tangible tradition symbolizing customary formality, while in lyrical texts, it serves as a thematic device portraying battlefields, the shedding of blood by warriors, and the beauty of sunrise. Within mystical texts, this ritual undergoes a profound conceptual transformation. Given the prohibition of wine, poets metaphorically allude to this custom in a mystical context. In these texts, wine symbolizes divine love, representing true love and its transformative impact on living beings.

Keywords: Pouring Wine on the Earth, Non-Blood Sacrifice, The Poetic-Narrative Texts, Persian Literature.

*Email: ayoobomidi@yahoo.com

**Email: A_Khatami@gmail.com

Received: 2024/04/13

Accepted: 2024/06/23

The Intertextual Dialogue between *Qabus-nameh* and Sufi Elders' Sayings through the Lens of Gerard Genette's Theory

*Ebrāhim Dānesh

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, Mohaghegh Ardabili University

**Farāmarz Jalālat

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, Ardabil Branch

Qabus-nameh, one of the prominent works of Persian didactic literature, holds a central position among Persian literary works owing to its formal elegance and diverse themes. This text plays an integral intertextual role in the realm of Persian language and literature by facilitating the acquisition and dissemination of religious, social, and educational teachings. The profound wisdom and educational counsel from the elders of Islamic-Iranian Sufism represent invaluable legacies that have been passed down to significant Persian works through *Qabus-nameh*. A detailed intertextual examination of *Qabus-nameh* alongside Sufi elders' sayings can illuminate the influence of mysticism and Sufism on the educational framework of Unsur al-Ma'ali Keikavus, the book's author, and provide insights into the intertextual dynamics of *Qabus-nameh* and its intellectual sources. The findings of the present study, presented in a descriptive-analytical manner, underscore the prevalence of both implicit and explicit intertextuality in *Qabus-nameh*, highlighting its rich literary and aesthetic merit. Furthermore, the abundance of social and religious educational themes, as well as the emphasis on linguistic and behavioral decorum, underscores the significance of social connections and interactions within Unsur al-Ma'ali Keikavus's worldview and the intellectual landscape of Sufism. The attentiveness to the teachings and conduct of the venerable figures of Islamic mysticism indicates Unsur al-Ma'ali Keikavus's steadfast commitment to drawing educational insights from the key sources of this spiritual tradition.

Keywords: Intertextuality, Gerard Genette, *Qabus-nameh*, Sufi Elders' Sayings, Social Interactions.

*Email: z.e.danesh@uma.ac.ir

**Email: faramarz.jalalat@gmail.com

Received: 2024/03/24

Accepted: 2024/06/23

Exploring Mythical Locations in the Tradition of Storytelling (Naggali)

*Salmān Rahimi

The Assistant Professor, Al-Mustafa Open University

**Zahrā Gholāmi

The Assistant Professor, Al-Mustafa Open University

Place holds a deep, mythological significance that resonates with humans on a transcendental level. The sanctity and mythological importance of certain locations are recurring themes in myths, epics, and tradition of storytelling (Naggali), often depicted through mountains, caves, wells, springs, crypts, fortresses, gardens, and enchanted realms. These mythological interpretations view place as distinct from its cosmic and material surroundings, elevating ordinary objects and phenomena into sacred and symbolic realms. By situating the hero within these mythical landscapes, they undergo personal growth, spiritual development, and ultimately achieve immortality. This descriptive-analytical research aims to explore the role and significance of mythical places within the tradition of storytelling (Naggali), drawing insights from epic narratives in the *Shāhnāmeḥ* and other sources. Through analyzing the mythological attributes associated with these places, the study reveals mountains as particularly sacred locations due to their elevated stature and proximity to the heavens. Additionally, other mythological sites such as springs, castles, crypts, and gardens are often situated atop mountains, further emphasizing their mystical nature.

Keywords: Place, Myth, Epic, The Tradition of Storytelling (Naggali), Shāhnāmeḥ, Mountain.

*Email: salman.rahimi90@yahoo.com

**Email: zgholami@hotmail.com

Received: 2024/03/29

Accepted: 2024/06/23

Exploring Mythological Beliefs in Sistani's Stories and Legends

Mohammad Fātemimanesh

Ph. D. in Persian Language and Literature, University of Birjand

Mythological beliefs are enduring perspectives that have played a significant role throughout human history, shaping customs and traditions that influence how modern individuals interact and form relationships. These beliefs hold great anthropological importance and have influenced various sociological, artistic, and literary domains, leaving traces in diverse human phenomena. Central to these beliefs are indigenous and regional legends and stories, closely tied to traditional myths, demanding serious consideration. This study delves into the exploration of mythological convictions within Sistani's narratives and legends, employing a descriptive-analytical approach. The findings reveal prominent beliefs such as the concept of duality and conflicting forces, the reverence for sleep and dreams, divine royal glory (*farre izadi*), the belief in Utopia, and the sanctity of the deceased's remains within Sistani's tales and legends. These beliefs underscore the deep-rooted connection of the Sistani people with the ancient cultures of Iran and Scythia.

Keywords: Sistan, Mythological Beliefs, Stories and Legends, Mythological Criticism, Scythians.

Email: mh.fatemimanesh@gmail.com

Received: 2024/03/23

Accepted: 2024/06/23

Exploring Paradox and Its Relationship with Mystical Experiences in the Sonnets of Rumi and Hafez

^{*}Sārā Ghati

Ph D. Candidate of Persian Language and Literature, IAU, Shiraz Branch

^{**}Maryam Zibāee-nejād

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, Shiraz Branch

^{***}Mortezā Jafari

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, Shiraz Branch

Paradox plays a significant role as a method of defamiliarization in mystical poetry, particularly in the works of renowned poets such as Hafez and Jalāl-al Din Rumi who have been influenced by Islamic mysticism. They employ paradoxical elements in their poems to convey mystical concepts to readers and listeners. This research delves into the comparison of paradoxes in the works of Rumi and Hafez, exploring the relationship between paradoxes and mystical experiences in the poets' thoughts and ideas through a descriptive-analytical approach. By identifying the differences and commonalities between the two poets, it is evident that their thoughts share striking similarities. Both poets are rooted in romantic mysticism, where they reconcile dualities to reach unity. Their poems exhibit the four characteristics of mystical experience - indescribability, epistemic quality, and ephemerality/passivity. Faced with these ineffable experiences, the poets turn to the language of paradox to communicate their revelations. While there are some differences, with Rumi utilizing more synthetic paradoxes and Hafez employing semantic paradoxes, these variances are on the surface level.

Keywords: Paradox, Mystical Experiences, Revelation, Hafez's Sonnets, Rumi's Sonnets.

*Email: ghtsara@gmail.com

**Email: Zibaenejad.m@gmail.com

***Email: morteza.jafari55@gmail.com

Received: 2024/02/21

Accepted: 2024/06/23

Rumi and Jiddu Krishnamurti on Abstraction: A Comparative Study

***Maryam Mardāni Varposhti**

Ph. D. Candidate of Persian Language and Literature, University of Mazandaran

****Hosein Hasanpoor Alashty**

The Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Mazandaran

*****Masood Ruhāni**

The Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Mazandaran

******Ali-akbar Bāgheri Khalili**

The Professor of Persian Language and Literature, University of Mazandaran

Abstraction involves relinquishing all material and spiritual attachments to uncover the ultimate truth. It is a fundamental aspect of Sufism and a central theme in mysticism, as highlighted in various mystical texts. This essay undertakes a descriptive and analytical comparison of the perspectives on abstraction by Jalāl-al Din Rumi and Jiddu Krishnamurti. The research aims to identify similarities and differences in the intellectual frameworks of these two prominent Eastern mystics. The findings reveal that Rumi and Krishnamurti share commonalities in various aspects such as simultaneous recognition of material and spiritual abstraction, disassociation from nationality or territorial constraints, transcendence beyond reason and knowledge, self-negation, abstraction intertwined with love, and abstraction leading to self-discovery. However, distinctions emerge in their approaches towards reliance on mentors and teachers, as well as their relationship with established religions and ideologies. Overall, the shared beliefs between these two mystics outweigh their points of divergence, underscoring the similarity in their epistemological and experiential foundations. This mutual ground reflects the essence of true mysticism.

Keywords: Rumi, Masnavi, Jiddu Krishnamurti, Abstraction, Mysticism.

*Email: maryammardani22@yahoo.com

**Email: alashtya@gmail.com

***Email ruhani46@yahoo.com

****Email: aabagheri@umz.ac.ir

Received: 2024/03/20

Accepted: 2024/06/23

Mytho - Mystic Literature Quarterly Journal

Journal of Islamic Azad University

Licensed to: Islamic Azad University- South Tehran Branch

Director manager: Dr. Soheilā Mousavi Sirjani

Editorial Board:

Abolqāsem Esmāilpoor Motlaq, Abolqāsem Rādfar, Alimohammad Sajjādi,
Qadamali Sarrāmi, Atamohammad Radmanesh, Abdolhossein Farzād, Sarvar Molāee,
Mahdi Māhoozi

International Editorial Board: Leone Massimo, Eero Tarasti

Editor -in -Chief: Dr. Amir bānou Karimi

Executive Manager: Dr. Fatemeh Abdi

Mytho-Mystic Literature is a quarterly Journal published by Islamic Azad University- South Tehran Branch. The journal aims to contribute to research on the Iranian Mythology and Islamic Mysticism .

Address : Islamic Azad University - South Tehran Branch.

7th Floor , No.223, Iranshahr St., Zip Code:1584715414 , Tehran, Iran

Tel : + 9821 88830023

Fax: + 9821 88830023

E-mail : jmmlq@azad.ac.ir

<http://jmmlq.azad.ac.ir>



Islamic Azad University
South Tehran Branch

No.76 Autumn 2024

ISSN: 2008 - 4420

**Mytho - Mystic
Literature
Quarterly Journal**

Journal of Islamic Azad University

N0.76 Autumn 2024



**Islamic Azad University
South Tehran Branch
Deputy of Research**